<titlu> Cetatea Antică

STUDIU ASUPRA CULTULUI, DREPTULUI ŞI INSTITUŢIILOR GRECIEI ŞI ROMEI

<autor> Fustel de Coulanges

Volumul I

Traducere de MIOARA şi PAN IZVERNA

Traducerea notelor de ELENA LAZĂR

Prefaţă de RADU FLORESCU

<editura> MERIDIANE BUCUREŞTI 1984



<titlu> CUPRINS

<titlu> PREFAŢĂ

„Cetatea antică” a lui Fustel de Coulanges a devenit, încă de multă vreme, o lucrare clasică. De fapt autorul ei este un clasic, sub întreită ipostază – ca formaţie, gândire şi stil. Născut în 1830, la Paris (moare în 1889), elev al prestigioaselor instituţii de învăţământ superior din Oraşul-lumină, cum era pe atunci capitala Franţei, discipol al şcolii franceze de istorie, ilustrată, la acea vreme, de nume celebre – Michelet, Thiers, Thierry – care dăduseră direcţia pozitivistă şi liberală gândirii istorice, el căpătase o solidă cultură prin stăpânirea limbilor clasice ce l-au ajutat să aibă acces direct la izvoare. Ajuns, la rândul lui, profesor în instituţiile în care deprinsese, ca tânăr student, rudimentele ştiinţei, va cultiva, în continuare, acelaşi stil de gândire şi de exprimare, întemeiat pe clasicism şi punând în valoare tocmai calităţile de claritate, precizie şi putere de sinteză ale tradiţiei de gândire raţională franceze.

Această structură clasică a personalităţii şi gândirii lui Fustel de Coulanges nu este nicăieri mai bine ilustrată decât în Cetatea antică, cu toate că şi alte lucrări – de exemplu Histoire des institutions politiques de l’ancienne France – ocupă un loc cel puţin la fel de important în dezvoltarea ştiinţei istorice. Faptul se datorează poate şi obiectului lucrării – societatea antică – ce comportă o îndelungată şi aprofundată familiarizare cu istoricii antici, cu literatura antică în general, cu spiritul sintetic al

limbilor clasice, îndeosebi cu latina. Dar este în egală măsură şi rodul măiestriei literare a autorului care mânuieşte o limbă franceză de o claritate, precizie şi eleganţă comparabile cu cele ale marilor clasici ai literaturii acestei limbi. Fără îndoială, construcţia literară este „servită” şi de o construcţie ideatică sprijinită pe o desfăşurare logică de cel mai curat spirit cartezian – calitate care o înscrie de asemenea în orizontul clasic –, dar cursivitatea şi accesibilitatea expresiei literare se datoresc exclusiv talentului real şi culturii literare ale autorului. Aceste calităţi fac ca acest istoric de riguroasă formaţie, să fie numărat printre clasicii literaturii franceze, iar lucrarea lui, intrată de mult în repertoriul cărţilor elementare de studiu pentru facultăţile de istorie, să fie socotită în acelaşi timp o remarcabilă operă literară. Este interesant de altfel să se încerce situarea lui Fustel de Coulanges în epocă, din punct de vedere al compoziţiei literare şi al stilului. Trăind în perioada istorică respectivă – şi de asemenea datorită orientării predilecte a preocupărilor spre perioade mai puţin cunoscute, de începuturi, şi spre structuri sociale şi culturale, mai degrabă decât spre istorie pragmatică – Fustel de Coulanges este un romantic. Opera are însă un plan temeinic articulat şi riguros justificat, este expusă sobru, cu economic de mijloace literare, clar şi precis, putând fi comparată proza epocii clasice, cu un Montesquieu de exemplu, sau cu un Sainte-Beuve. Capacităţii de a sesiza şi folosi ca argument amănuntul caracteristic i se opune firescul limbii, în care nu apar nici măcar predilecţiile lexicale, specifice de exemplu unui am de mare prozator cum era Balzac. Apropierea nu este de altminteri întâmplătoare. Balzac acea o preferinţă pitorească pentru jargonul juridic, în Cetatea antică – unde aspectul de istoria dreptului este important – folosirea cu zgârcenie a terminologiei juridice constituie o trăsătură care-i

determină accesibilitatea şi eleganţa de stil şi-i accentuează aspectul clasic.

Cu asemenea calităţi literare, un cititor neprevenit ar fi ispitit să o considere, o carte de ştiinţă popularizată, asemănătoare fermecătoarelor istorii despre descoperiri şi despre lumi dispărute scrise de un C.W. C eram sau un Ivar Lissner. Eroarea ar fi pe cât de gravă pe am de grosolană, în adevăr, Cetatea antică este o sinteză istorică, gândită şi scrisă cu un înalt nivel de exigentă şi rigoare pe baza unui studiu original şi cuprinzător al izvoarelor. Din acest studiu nu a lipsit o comparaţie largă şi pertinentă de informaţii şi fapte, iar rezultatele sale constituie un ansamblu de descoperiri, de informaţii noi, corelate într-o structură coerentă. Aceste trăsături înscriu cartea de faţă între operele cure aparţin cercetării fundamentale în ştiinţele istorice. Faptul că un conţinut ştiinţific bogat, nou şi riguros este îmbrăcat cu o haină literară de înalt nivel nu face decât să evidenţieze, încă o dată, caracterul clasic a lucrării. Karl Julius Beloch, în prefaţa operei sale capitale – Griechische geschichte – stabilea distincţia între istoric – Historiker – şi scriitorul de istorie – Geschitchte-schreiber – cerând acestuia din urmă calităţi îngemănate de cercetător şi gânditor precum şi de literat. El formula astfel un Model de cercetător de nivel superior, corespunzător epocii sale, în care profesiunile intelectuale şi mai ales disciplinele istorice şi filologice implicau vocaţie şi erau subîntinse de o etică umanistă, chiar dacă erau mai puţin dezvoltate pe planul aparatului tehnic de investigaţie Acestui model – clasic tocmai prin esenţa lui umanistă, moştenită din Renaştere – îi corespunde, ilustrându-l, Fustel de Coulanges şi opera sa.

Apărută – prima ediţie – în 1864, Cetatea antică se înscrie în seria tratatelor de antichităţi – unele monumentale – din care fac parte lucrările fundamentale ale lui Mommsen şi Marquardt (Handbuch der Ro ischen

alterthumer, Leipzig, 1871 – 1885) şi Boaché-Leclercq (Manuel des Institutions romaines, Paris, 1886). La data apariţiei nu se ştia însă aproape nimic despre preistoria Helladei, Schliemann încă nu iniţiase cercetările sale la Troia şi Mycene, preistoria Italiei era învăluită în ceaţă, iar despre etrusci informaţia avea aspect anticvaric, în sfârşit abia se iniţia publicarea celor două mari culegeri de inscripţii antice – Corpus inscriptionum graecarum şi Corpus inscriptionum latinarum. Fustel de Coulanges nu putea, aşadar, analiza şi compara decât informaţii extrase din izvoare literare, texte beletristice, istorice şi juridice şi doar în mică măsură putea să se sprijine pe texte epigrafice şi pe descoperiri arheologice, în aceste împrejurări, cartea apare ca o primă tentativă de reconstituire vizând obţinerea unui model general al procesului de constituire şi dezvoltare a oraşului antic, adică al statului-cetate. De la scrierea şi publicarea cărţii şi până astăzi au apărut nenumărate, fapte noi, iar analizele posterioare au scos în evidenţă erori sau carenţe ale viziunii lui Fustel de Coulanges. Dar alt model de o putere predicativă atât de mare, prin generalitatea lui şi prin coerenţa infernă, prin structura lui logică, încă nu a fost propus. Din aceste cauze a şi rămas până astăzi un termen de referinţă, fără de care nu se poate înţelege nimic din ceea ce a apărut mai nou.

Desigur, faptele apărute între timp, analizele efectuate de atunci şi până astăzi asupra acestor fapte, ca şi asupra ansamblului informaţiei, au adus nenumărate corecturi şi modificări, dar altă sinteză asupra genezei statului-cetate nu a apărut. Nici Cetatea greacă (La cité grecque) a lui Gustave Glotz, nici Lumea lui Odisseu (The world of Odysseus) a lui M.I. Finley, nu au abordat din nou tema. Cetatea greacă este o monografie a Polisului deja constituit, pe când Lumea lui Odisseu încearcă să delimiteze caracteristicile epocii de tranziţie de la

perioada miceniană la epoca fierului. Dar procesul de tranziţie de la epoca fierului la oraşul cetate sclavagist nu a mai format obiectul unui studiu de ansamblu. Este adevărat că, în 1884, Engels a publicat Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului, unde încearcă să stabilească un model general de tranziţie de la Comuna primitivă la societatea sclavagistă, cu raportări la cetatea antică. Dar, pe de o parte modelul era prea general ca să poată înlocui analiza adecvată privind antichitatea clasică, iar pe de alta, principiul însuşi al analizei lui Engels, anume acela al asemănării dintre societăţile primitive actuale şi stadiul anterior societăţilor urbane din antichitate încă nu-şi făcuse loc în conştiinţa de grup a cercetătorilor istorici, pentru care cea mai mare cucerire, era analiza critică – filologică şi istorică – a documentelor scrise, adică depăşirea tradiţiei analist-cronistice. Este limpede că, atunci când tezele engelsiene au început să circule în cadrul cercetării istorice, premisa însăşi a cărţii lui Fustel de Coulanges, anume aceea a determinării religioase a structurilor cetăţii antice, a fost pusă sub semnul întrebării. Cercetările ulterioare au pus în lumină tocmai varietatea mult mai mare a constituţiilor cetăţilor antice, spărgând astfel coerenţa monolitică a modelului propus de istoricul francez. Dar dacă viziunea critică a articulat şi diversificat înţelegerea noastră privind fenomenul Polis-ului sau Civitas antice, este, suficientă deschiderea, oricărui tratat de istorie universală sau naţională ca să se poată constata că procesul de trecere de la Comuna primitivă la statul-cetate este descris sau în termeni de detaliu, factologic, fără conceptualizare, fără aprecierea consecinţelor pe planul instituţiilor şi dreptului, sau într-o formă mai vag generală decât a făcut-o Engels acum mai bine de un secol. În aceste, circumstanţe, pare utilă şi rodnică o examinare, critică a teoriei lui Fustel de Coulanges, ţinând seama de ultimele fapte, cunoscute,

precum şi de punctele de vedere exprimate ulterior, punând în valoare ce rămâne valabil din propunerea învăţatului francez precum şi evide neţiind aserţiunile, şi remodelările autorului în care sunt conţinute, observaţii care pot deschide calea unor reiterări analitice, fecunde.

Desigur, determinarea religioasă a structurilor sociale, a instituţiilor cetăţii antice, ale statului-cetate, ideea principală a lucrării, astăzi nu mai poate fi susţinută. Faptul că cele, mai circumstanţiale informaţii despre instituţiile cetăţii aulice Fustel de Coulanges le-a găsit în izvoarele romane a determinat, probabil, într-o măsură importantă, apariţia acestei idei directoare, în adevăr, romanii acordau o importanţă mare riturilor, cultului oficial, viaţa lor publică şi chiar gândirea lor aveau un aspect conformist şi ritualist mai însemnat şi mai accentuat decât cele ale grecilor. Acest lucru se resimte în întreaga argumentaţie, a lui Fustel de Coulanges, care citează frecvent izvoarele de drept, roman şi analizează cu precădere fapte din istoria romană, fără să le ignore nici pe cele greceşti. Mai mult, coroborarea acestor argumente cu informaţii extrase din izvoare indiene – îndeosebi Legile lui Manu – şi ele expresie a unei mentalităţi predominant religioase, era de natură să augmenteze aservirea falǎ de ideea determinării religioase a instituţiilor arhaice. Dar faptul că astăzi apar clar determinările complexe de ordin social, economic şi politic ale instituţiilor societăţii antice şi prin urmare infirmă ideea de bază a cărţii lui Fustel de Coulanges, oricât ar fi de important, nu anulează întreaga valoare a cărţii. Chiar locul religiei şi riturilor nu este complet elucidat prin această răsturnare de poziţii fundamentale, în această perspectivă, ideea lui Fustel de Coulanges, formulată altfel, rămâne valabilă, în adevăr, se pare că în colectivităţile arhaice, toate raporturile şi actele sociale îmbracă o expresie religioasă, rituală, sau cel puţin sunt însoţite de o asemenea expresie. Asemenea

constatare aduce imediat în discuţie problema genezei acestei stări de lucruri. S-ar părea că, teoretic, trebuie distinşi trei factori de influenţă ce definesc modelul acestui proces istoric, în faza anterioară – primitivă – apare, fiind elaborată treptat, de-a lungul unei durate imense, reprezentarea mitică ca reprezentare globală de maximă generalitate a lumii înconjurătoare. Aşa cum au încercat s-o demonstreze recente studii asupra artei paleolitice, această reprezentare mitică primitivă urmează un „pattern” generalizat. Dar acest „pattern” în măsura în care constituie forma de ordonare şi explicare a universului empiric cunoscut de fiecare individ şi de fiecare colectivitate primitivă, are trăsături specifice, particulare, de la loc ia loc, şi constituie baza identităţii culturale a colectivităţilor contribuind astfel, în mod esenţial, la 11 asigurarea coeziunii lor.

În condiţiile trecerii de la societatea primitivă la cea arhaică, în cadrul căreia îşi fac apariţia clase şi grupuri specializate, se constituie grupul sacerdoţiul. Procesul generează, în paralel, apariţia unor sisteme de idei şi comportamente cu caracter religios, ritual, controlate, de grupul amintii, dezvoltate prin diversificare tocmai din reprezentările mitice colective amintite mai sus. Apariţia grupului de sacerdoţi şi transformarea lui într-un grup de putere, proces analizat cu măiestrie, de Paul Radan în la religion primitive, constituie al doilea factor de influenţă în procesul de geneză a expresiei religioase. a raporturilor şi actelor sociale în colectivităţile arhaice.

Cel de al treilea factor de influenţaşi constituie tocmai caracterul global, ordonator şi etiologic al reprezentării mitice colective primitive, îmbinând într-o viziune unitară toate elementele de cunoştinţe empirice ale primitivului, acesta a constituit baza din care s-au diversificat ulterior toate activităţile de cunoaştere, precum şi cele de acţiune pragmatică asupra ambientului.

Această diversificare a rămas la început subordonată reprezentării iniţiale unificatoare şi integratoare. Doar de-a lungul unui îndelungat proces, pe măsură ce fiecare activitate şi-a constituit propriul ei sistem de referinţă, ce. poate, îl analizat raţional şi integrat conceptual, acestea au scăpat de sub controlul religiei, al grupului de sacerdoţi, dobândindu-şi autonomia logică şi pragmatică. Trebuie spus că procesul, nu este nici astăzi pe deplin încheiat, pentru toate domeniile de activitate omenească.

În aceste împrejurări, religia, sub impulsul grupului sacerdotal, a devenit din ce în ce mai mult un instrument de constrângere socială. Faptul este sesizat de Fustel de Coulanges, şi trebuie regretat că nu a format obiectul unor analize mai aprofundate, în special în ceea ce priceşte definirea rolului şi locului religiei în societatea arhaică.

Un aspect subsidiar, dar nu lipsit de importanta, al acestui proces este constituirea aspectului formal ai dreptului ca derivat din ritualul religios. Acest aspect devine patent mai ales în analiza formularisticii dreptului roman, dar este susceptibil de extrapolare la orice sistem de drept. Desigur partea cea mai interesantă a acestei analize este tocmai procesul de transformare a formei şi formulei de drept din formă şi formulă ritualii în formă şi formulă laică, dar acoperind o realitate similară şi anume garanţia dreptului. Şi acesta constituie un aspect observat – este adevărat, doar colateral – de Fustel de Contanges şi nereluat de analize mai noi.

Alt fenomen care, de asemenea, ar merita o analiză mai detaliata şi mai circumstanţială îl constituie dezvoltarea ritualică şi magică a concepţiilor religioase în societăţile arhaice, în general, viaţa spirituală a colectivităţilor arhaice este caracterizată de dezvoltarea procedurilor rituale şi magice, care capătă o importanţă aparent copleşitoare, aspectul acesta nu este deloc neglijat de Fustel de Coulanges. Fenomenul apare simptomatic, ca

şi cum stadiului arhaic de dezvoltare, culturală în general i-ar corespunde pe planul istoriei religiilor aparenţa aceasta de hipertrofie a ritualului şi magiei. Nu este cazul aci să se abordeze problema complexă a raportului dintre magie şi religie şi nici a situării reciproce în timp. Informaţia istorică şi etnografică de care dispunem pare să permită afirmaţia că aspectul sistematic al ritului şi magiei, generând rutine, care să acopere toate, domeniile 13 de activitate umană, nu apare în stadiile cele mai primitive ci în stadiul arhaic de dezvoltare a colectivităţilor omeneşti. Faptul se desprinde cu claritate din observaţiile şi analizele lui Fustel de Coulanges. Din acest punct de vedere se pune deci problema corelaţiei dintre dezvoltarea socială şi culturală a societăţilor arhaice în general şi accentuarea caracterului ritual şi magic al religiei. S-ar putea spune că această problemă este susceptibilă să capete şi un corolar – în societăţile antice cu regim despotic, aspectul ritualist şi magic se accentuează chiar şi după depăşirea stadiului arhaic; În cele cu regim republican, de democraţie sclavagistă, raţionalismul îşi face loc şi chiar dacă nu înlătură aceste aspecte, le izolează la nivelul superstiţiei sau al conformismului civic.

Dar în lumina informaţiei de specialitate mai recente, problema capătă şi alte înfăţişări neaşteptate. Ştim astăzi că în lumea antică au existat şi alte societăţi arhaice caracterizate de organizarea politică în state-cetăţi, de exemplu societatea sumeriană. Şi aceste formaţii arhaice sunt caracterizate de aceeaşi dezvoltare ritualistă şi magică a gândirii religioase. Pentru Fustel de Coulanges sesizarea acestor aspecte comparative era aproape o imposibilitate absolută, atât pentru că nu apăruseră încă descoperirile semnificative în acest sens cât şi pentru că ansamblul cunoaşterii istorice na integrase informaţia pertinentă privind aceste zone geografice. Iar în cazul specific al lui Fustel de Coulanges a acţionat şi alt factor

de limitare. Deşi nu exprimă în termeni expresivi această idee, din întreaga problematică a cărţii precum şi din izvoarele folosite se desprinde faptul că Cetatea antică a fost, în gândirea autorului ei, o tentativă de reconstituire a instituţiilor juridice şi politice arhaice ale indo-europenilor. În ce măsură această viziune era determinată de apariţia în vremea în care cartea a fost scrisă a conceptului fundamental de naţiune, a teoriei naţiunii, a conceptelor şi termenilor de rasă, neam, etnos, legate tocmai de ideea de naţiune, pe de o parte, şi în ce măsură este determinată de progresele indo-europenisticii, pe de alta, sau, în sfârşit, de ideea de republică – moştenire a antichităţii umaniste, sunt probleme pe care este suficient să le semnalăm aci, întrucât conturează calitatea romantică a viziunii lui Fustel de Coulanges. Problemele pot fi şi merită să fie analizate şi dezbătute în alt cadru. Dar acest punct de vedere a constituit la vremea lui şi o limitare teoretică, din premisă, a analizei. Este evident că, o reabordare a problematicii ar trebui să înlăture această limitare, sau să circumstanţieze, dacă este cazul, problematica, fără să-i diminueze generalitatea sau să îngrădească aprioric analiza.

Interesant este şi modul în care autorul Cetăţii antice pune problema raportului dintre stat şi clase. Fără să formuleze expres o teorie proprie, este, evident că Fustel de Coulanges nu concepe stat fără clase şi nici existenta claselor sociale în afara statului, adică a unei organizaţii politice comune, tuturor păturilor sociale. Se poate pune mu degrabă întrebarea dacă autorul arc conceptul unui stadiu, social fără stat şi fără clase. Din analizele şi reconstituirile pe care le prezintă, având drept obiect o societate bazată pe organizare familială, se desprinde o concepţie specifică a stadiului primitiv al societăţii, nu lipsită de interes şi destul de apropiată de concepţia pe care, în aceeaşi perioadă începe s-o definească etnografia. Este de asemenea interesant faptul că Fustel de Coulanges

rămâne, destul de fidel informaţiei literare, explicând apariţia 15 claselor în raport de societatea familială – gentilică, am spune noi, astăzi, fără să-l trădăm pe Fustel de Coulanges – nu prin artificiul facil al cuceririi, ca proces istoric generator al statului şi al diferenţelor sociale, ci printr-o dezvoltare complexă, în cadrul căreia concură numeroşi factori – cucerire, roire (sau colonizare), sinoecism (sau confederare), azil, precum şi procese interne de diferenţiere sau omogenizare. Mai puţin adecvat este conceptul de clasă la autorul Cetăţii antice, în adevăr, el nu defineşte nicăieri nici conceptul în generalitatea lui – categorie de economie politică – nici în specificitatea lui, pentru epoca antică. Din context însă, apare clar că, de exemplu, sclavii nu sunt priviţi ca o clasă a cetăţii antice, în vremurile foarte depărtate, la începutul societăţii arhaice, de altfel, sclavia păstrează încă multe trăsături patriarhale. Dar Fustel de Coulanges nu sesizează nici importanţa dezvoltării sclavajului şi a relaţiilor de producţie sclavagiste în procesul de trecere de la societatea gentilică – familială, ar fi numit-o Fustel de Coulanges – la stat. În schimb se consideră clase pe theţi şi pe clienţi, înţeleşi ca agricultori dependenţi de aristocraţia funciară. Fără îndoială, este vorba de o categorie socială – articulaţie a stratificării complexe a societăţii antice, care a avut importanţa ei, iar ipoteza autorului Cetăţii antice, conform căreia clienţii romani ar fi constituit iniţial tocmai o astfel de populaţie dependentă, nu este lipsită de interes, ba chiar poate să arunce o lumină deosebit de interesantă asupra unor procese de diferenţiere şi dezvoltare socială în antichitate, deosebit de interesante. Dar nu theţii, clienţii sau indiferent ce populaţie dependentă ce constituie, de fapt, o fracţiune a populaţiei libere, stăpânitoare de sclavi, formează principala clasă antagonistă a antichităţii, ci sclavii. Dacă facem însă abstracţie de aceste confuzii teoretice, este clar că observaţiile privind stratificarea

socială a cetăţii antice ale lui Fustel de Coulanges, sunt adesea subtile şi deschid perspective interesante.

În aceeaşi ordine de idei a conceptelor de istorie socială apare şi discuţia asupra modului de înţelegere a noţiunii de proprietate privată. Prin proprietate privată Fustel de Coulanges, îndeosebi atunci când se referă la fazele relativ vechi ale procesului de constituire a statului cetate, înţelege proprietatea familială – eventual chiar gentilică. Dar nu rămâne nicio îndoială, din formulările pe care le foloseşte, că proprietatea familială este înţeleasă ca o proprietate de grup – şi nu cumva ca o ficţiune juridică acoperind proprietatea unui singur individ, puternic şi monopolizator – folosită colectiv. Iar grupul, pe de altă parte, este conceput ca un grup mare, cuprinzând nu numai consanguinii, ci şi clienţii. În aceste condiţii, apare evident că savantul francez este prizonierul prejudecăţii „proprietăţii private”, curentă în teoria dreptului din epoca în care scria, dar înţelegerea lui istorică reuşeşte să depăşească această prejudecată, chiar dacă fără s-o resimtă şi s-o exprime în mod expres.

Desigur, problema proprietăţii comune şi individuale în antichitate nu se rezolvă doar cu ideea proprietăţii de grup. Există în sâmburele acestei problematici specifice perspectiva unor analize de natură să permită corelarea categoriei de stat-cetate la aceea de comunitate sătească devălmaşă – mult mai generală.

Şi în privinţa hainei religioase a vieţii sociale, trebuie spus că viziunea lui Fustel de Coulanges rămâne limitată de informaţia curentă în epoca lui: slab cunoscut cultul imperial, practic ignorate cultele private, mai ales cele orientale – aşa încât viziunea lui asupra expresiei religioase a instituţiilor cetăţii nu poate fi raportată decât la vremea anterioară pătrunderii cultelor orientale şi în orice caz anterioară Imperiului.

În afara acestei problematici, de natură să dea o

vigoare nouă operei vechi de 120 de ani, a savantului francez, cartea mai cuprinde nenumărate observaţii de detaliu, adesea formulate în treacăt, dar pline de sugestii interesante şi fecunde. Pentru a nu cita decât una dintre ele – Fustel de Coulanges remarcă, felul în care, în cetatea antică dreptul civil s-a născut din dreptul public, pentru că anterior întrunirii „familiilor” în cetate, dreptul familial le înlocuia pe amândouă, iar imediat după trecere, dreptul public este singurul ansamblu de reglementări ale raporturilor dintre familii, reprezentate prin şefii lor.

De asemenea, multe interpretări şi integrări formulate tot în treacăt, apar în lumina studiilor ulterioare drept idei fecunde, anticipatoare. Astfel este cazul şi eu praznicul sacrificiul înţeles ca formă primitivă şi generală a jertfei divine, pe care studiile ulterioare l-au confirmat.

Întreaga prezentare de mai sus a urmărit să delimiteze aportul actual şi fecund al modelului de reconstituire propus de Fustel de Coulanges pentru procesul de formare şi dezvoltare a statului-cetate antic, de ceea ce este caduc sau contestabil în teoria lui. Desigur această discriminare a vizat numai liniile mari ale reconstituirii, fără să-şi propună un inventar de glosator, în care să apară, pe două coloane paralele, meritele şi scăderile. Pe de altă parte, am încercat ca prin o evocare sumară a elementelor esenţiale să circumscrierii ansamblul de probleme pe care, direct sau indirect, cartea lui Fustel de Coulanges le-a ridicat şi care au rămas până astăzi, actuale, discuţia lor puţind oricând să aducă o aprofundare rodnică a unor tanc esenţiale pentru înţelegerea societăţii antice şi a gândirii ei. De fapt această tentativă de demonstraţie nu face altceva decât să evoce încă o dată adevărul elementar al actualităţii şi esenţialităţii clasicilor, care oricât ar fi de depăşiţi în informaţie şi în structurarea acesteia, sunt totdeauna interesanţi, plini de sugestii şi de probleme, şi mai ales

rămân modalele de gândire, sistematică.

În această perspectivă, se poate spune o dată mai mult că opera lui Fustel de Coulanges rămâne nu numai o piatră de hotar în dezvoltarea istoriei de la gen literar la ştiinţă, ci şi un monument de limbă şi literatură franceză.

RADU FLORESCU

<titlu> Cetatea antică

<titlu> INTRODUCERE

*Despre necesitatea de a studia cele mai vechi credinţe ale anticilor pentru a le putea cunoaşte institutele*.

Ne propunem aici să arătăm care au fost principiile şi regulile care au guvernat societatea greacă şi romană. Ne ocupăm în acelaşi studiu atât de romani cât şi de greci, pentru că aceste două popoare, ce erau două ramuri ale aceleiaşi rase şi care vorbeau două idiomuri provenite dintr-o aceeaşi limbă, au avut un fond de instituţii comune şi au trecut printr-o serie de revoluţii asemănătoare.

Vom căuta mai ales să scoatem în evidenţă diferenţele radicale şi esenţiale ce deosebesc pentru totdeauna aceste popoare vechi de societăţile moderne. Sistemul nostru de educaţie, care ne face să trăim încă din copilărie în mijlocul grecilor şi-al romanilor, ne obişnuieşte să-i comparăm fără încetare cu noi, să le judecăm istoria după istoria noastră şi să ne explicăm schimbările radicale în instituţiile noastre sociale şi politice printr-ale lor. Ceea ce avem de la ei şi ceea ce ne-au lăsat ca moştenire ne face să credem că ni se asemănau; nu ne vine prea uşor să-i considerăm ca pe nişte popoare străine; aproape întotdeauna în ei ne vedem pe noi. De aici au provenit o mulţime de erori. Privind aceste popoare vechi numai în funcţie de opiniile şi faptele timpului nostru, ne vom înşela întotdeauna.

Or, greşelile făcute în acest domeniu nu sunt lipsite de primejdie. Generaţiile noastre au fost adeseori

tulburate de ideea pe care ne-am făcut-o despre Grecia şi despre Roma.

Înţelegând greşit instituţiile cetăţii antice, ne-am închipuit că le-am putea face să reînvie la noi. Ne-am făcut iluzii asupra libertăţii anticilor şi prin aceasta am pus în pericol libertatea modernilor. Ultimii optzeci de ani au arătat clar că una din marile dificultăţi ce se opun progresului societăţii moderne este obiceiul ei de a avea mereu înaintea ochilor antichitatea greacă şi romană.

Pentru a cunoaşte adevărul asupra acestor vechi popoare, este înţelept să le studiem fără să ne gândim la noi, ca şi cum ne-ar fi cu totul străine, cu aceeaşi obiectivitate şi cu spiritul la fel de liber ca şi cum am studia vechea Indie sau Arabie.

Cercetate astfel, Grecia şi Roma ni se prezintă cu caracteristicile lor absolut originale. Nimic din ceea ce există în timpurile moderne nu li se aseamănă. Nimic din ceea ce va exista în viitor nu va putea să li se asemene. Vom încerca să arătăm care au fost principiile ce au guvernat aceste societăţi şi vom constata cu uşurinţă că aceste principii nu mai pot să guverneze astăzi omenirea.

Cum se explică aceasta? De ce condiţiile guvernării oamenilor nu mai sunt aceleaşi ca odinioară? Marile schimbări ce apar din timp în timp în constituirea societăţilor nu pot fi nici efectul hazardului şi nici numai al forţei. Cauza care le produce trebuie să fie puternică, şi această cauză trebuie să rezide în om. Faptul că legile societăţii omeneşti nu mai sunt aceleaşi ca în antichitate se explică prin aceea că în om s-a schimbat ceva. Într-adevăr, o parte din fiinţa noastră se modifică de la secol la secol: inteligenţa. Ea este mereu în mişcare, aproape întotdeauna în progres şi din pricina ei instituţiile şi legile noastre sunt supuse schimbării. Omul nu mai gândeşte astăzi aşa cum gândea cu douăzeci şi cinci de secole în urmă şi iată de ce el nu se mai guvernează aşa cum se

guverna pe atunci.

Istoria Greciei şi a Romei este o mărturie şi un exemplu al relaţiei strânse ce există întotdeauna între ideile inteligenţi omeneşti şi starea socială a unui popor.

Priviţi instituţiile anticilor fără să vă gândiţi la credinţele lor şi le veţi găsi obscure, bizare, inexplicabile. Cam se explică existenţa patricienilor şi-a plebeilor, a patronilor şi a clienţilor, a cupatriţilor şi-a theţilor, de unde vin diferenţele native şi de neşters pe care le constatăm între aceste clase? Care este semnificaţia instituţiilor lacedemoniene ce ne apar atât de contrare naturii? Cum se explică acele ciudate prevederi nedrepte din vechiul drept privat: la Corint, la Teba interdicţia de a-ţi vinde pământul; la Atena, la Roma inegalitatea dintre frate şi soră în privinţa succesiunii. Ce înţelegeau jurisconsulţii prin agnation, prin gens? Cum se explică aceste revoluţii în drept şi aceste revoluţii în politică? Ce era acel patriotism singular ce făcea uneori să dispară toate sentimentele naturale? Ce se înţelegea prin acea libertate despre care se vorbea fără încetare? Cum se explică dar, că nişte instituţii atât de îndepărtate de tot ceea ce putem concepe astăzi au fost întemeiate şi au putut domina timp îndelungat? Care este principiul superior care le-a dat autoritate asupra minţii oamenilor?

Dacă în perspectiva acestor instituţii şi legi situaţi şi credinţele religioase, faptele vor deveni dintr-odată mai clare şi explicaţia lor va veni de la sine. Dacă urcând spre primele vârste ale acestei rase, adică atunci când ea şi-a fondat instituţiile, cercetăm ideea pe care ea şi-o făcea despre fiinţa umană, despre viaţă, despre moarte, despre cea de-a doua existenţă, despre principiul divin observăm un raport strâns între aceste opinii şi regulile antice ale dreptului privat, între riturile cât derivă din aceste credinţe şi instituţiile politice.

Comparaţia dintre credinţe şi legi arată că o religie

primitivă a constituit familia greacă şi romană, a întemeiat căsătoria şi autoritatea paternă, a fixat rangurile de rudenie, a consacrat dreptul de proprietate şi dreptul de moştenire.

Aceeaşi religie, după ce a lărgit şi a extins familia şi a format o asociaţie mai mare, cetatea, şi a domnit în ea ca şi în familie. De la ea au provenit toate instituţiile ca şi întregul drept privat al anticilor. Tot de la ea cetatea şi-a luat principiile, regulile de viaţă, obiceiurile, magistraturile. Dar cu timpul aceste vechi credinţe s-au schimbat sau au dispărut, dreptul privat şi instituţiile politice s-au modificat odată cu ele. Atunci au avut loc o serie de schimbări radicale şi transformările sociale au urmat întotdeauna transformărilor inteligenţei.

Deci, înainte de orice, trebuie să studiem credinţele acestor popoare. Cele ce merită a fi în primul rând cunoscute sunt cele mai vechi, căci instituţiile şi credinţele pe care le găsim în epocile de înflorire ale Greciei şi Romei nu sunt decât credinţele şi instituţiile anterioare, dezvoltate; rădăcinile lor trebuie căutate foarte departe în trecut. Populaţiile greceşti şi italice sunt mult mai vechi decât Romulus şi Homer. Formarea credinţelor şi stabilirea sau pregătirea acestor instituţii au avut loc într-o epocă mai veche, într-o antichitate fără dată.

Dar cum am putea să cunoaştem acest trecut îndepărtat? Cine ne va putea spune cum gândeau oamenii cu zece sau cu cincisprezece secole înaintea erei noastre? Putem regăsi ceva atât de insesizabil şi de trecător precum sunt credinţele şi opiniile oamenilor? Ştim azi ce gândeau arienii Orientului cu treizeci şi cinci de secole în urmă; o ştim datorită imnurilor vedice, ce sunt cu siguranţă foarte vechi, şi din legile lui Manu, care sunt mai puţin vechi, dar în care pot fi descoperite pasaje ce datează dintr-o epocă extrem de îndepărtată. Dar unde sunt imnurile vechilor eleni? Ei aveau, precum italicii, cântece antice şi vechi

cărţi sfinte; dar din toate acestea n-a ajuns nimic până în epoca noastră. Ce amintire am putea păstra despre aceste generaţii ce nu ne-au lăsat nici măcar un singur text scris?

Din fericire, trecutul nu moare niciodată cu totul pentru om. Omul poate să-l uite, dar îl păstrează totdeauna în sine. Căci omul, aşa cum e în fiecare epocă, reprezintă produsul şi rezumatul tuturor epocilor anterioare. Dacă se cufundă în sufletul său, omul poate să găsească şi să deosebească în sine aceste diferite epoci, după urmele pe care fiecare din ele le-a lăsat asupra sa.

Să-i privim pe grecii din timpul lui Pericle şi pe romanii din vremea lui Cicero; ei poartă pecetea autentică şi urmele certe ale secolelor cele mai îndepărtate. Contemporanii lui Cicero (mă refer mai ales la omul din popor) au imaginaţia plină de legende; aceste legende sunt moştenite dintr-un timp străvechi şi ele aduc mărturie despre felul de a gândi al oamenilor din acele vremuri. Contemporanii lui Cicero se folosesc de o limbă ale cărei cuvinte de bază sunt foarte vechi; această limbă exprimând gândurile oamenilor din timpurile străvechi, s-a modelat după ele şi poartă amprenta lor pe care o transmit dintr-un secol într-altul. Sensul intim al unui cuvânt poate uneori să ne dezvăluie o veche mentalitate sau un vechi obicei; ideile s-au transformat şi amintirile au dispărut, dar cuvintele au rămas, martori neclintiţi şi neschimbaţi ai unor credinţe dispărute. Contemporanii lui Cicero practică unele rituri când aduc sacrificii, la înmormântări, la căsătorii; aceste rituri sunt mai vechi decât ei, dovadă este faptul că ele nu mai corespund credinţelor pe care le au în prezent. Dar observând îndeaproape riturile ce le respectă sau formulele pe care le recită, vom găsi în ele pecetea a ceea ce oamenii credeau în urmă cu cincisprezece sau douăzeci de secole.

<titlu> Cartea I

<titlu> CREDINŢELE ANTICE

<titlu> CAPITOLUL I

<titlu> Credinţe despre suflet şi despre moarte

Până în ultimii ani ai istoriei Greciei şi Romei, vedem persistând în popor un ansamblu de credinţe şi de obiceiuri ce datau, cu siguranţă, dintr-o epocă foarte îndepărtată; prin intermediul lor putem afla care erau opiniile pe care omul şi le-a făcut la început asupra propriei sale naturi, asupra sufletului şi asupra misterului morţii.

Urcând oricât de mult în istoria veche a rasei indo-europene, din care fac parte ramura greacă şi ramura italică, vedem că nicicând această rasă n-a considerat că odată cu viaţa cea scurtă totul s-ar sfârşi pentru om. Cele mai vechi generaţii, cu mult înainte de apariţia filosofilor, au crezut într-o a doua existenţă, ce ar urma după cea de aici, de pe pământ. Ei au considerat moartea nu ca pe o dizolvare a fiinţei, ci ca pe o simplă trecere într-o altă viaţă.

Dar oare în ce loc şi în ce mod se ducea această a doua existenţă? oamenii credeau oare că spiritul nemuritor, odată eliberai, din trup, mergea să însufleţească un altul? Nu; credinţa în metempsihoză n-a puiuţ niciodată să prindă rădăcini în spiritul popoarelor greco-italice; nu aveau această credinţă nici arienii din Orient, pentru cu imnurile Vedelor sunt în opoziţie cu ea. Oamenii credeau oare că spiritul se ridica la cer, spre locaşul luminii? Nu; credinţa că sufletele ar intra într-un locaş ceresc datează în Occident dintr-o epocă relativ recentă; lăcaşul ceresc nu era privit decât ca o recompensă pentru câţiva oameni de seamă şi pentru câţiva binefăcători ai umanităţii. Conform celor mai vechi credinţe ale italicilor şi grecilor, sufletul nu se ducea să-şi petreacă cea de-a doua existenţă a sa, în vreo altă lume, străină de aceasta; el rămânea în apropierea oamenilor şi continua să trăiască sub pământ <nota1>.

Foarte multă vreme s-a crezut chiar că în această a doua existenţă sufletul rămânea legat de trup. Născut odată cu acesta, moartea nu-l despărţea de el; sufletul se închidea, împreună cu trupul în mormânt.

Deşi aceste credinţe sunt atât de vechi, ne-au rămas despre ele mărturii autentice. Aceste mărturii oglindesc riturile îngropăciunii, care au supravieţuit mult timp după ce-au pierit credinţele primitive, dar care, cu siguranţă, s-au născut, odată cu ele şi pot să ne facă să le înţelegem.

Riturile îngropăciunii arată limpede că atunci când trupul era pus în mormânt, oamenii credeau că îngroapă odată cu el şi ceva ce este încă viu. Vergiliu, care descrie întotdeauna cu atâta precizie şi scrupulozitate ceremoniile religioase, îşi termină fragmentul în care prezintă funeraliile lui Polydor cu următoarele cuvinte: „Închidem sufletul în mormânt”. Aceeaşi expresie se regăseşte şi la Ovidiu şi la Pliniu cel Tânăr; nu pentru că ea ar corespunde ideilor pe care aceşti scriitori şi le făceau despre suflet, ci pentru că din timpuri imemoriale se perpetuase în limbaj, atestând străvechi şi populare credinţe <nota 2>.

Se obişnuia ca, la sfârşitul ceremoniei funebre, sufletul mortului să fie chemat de trei ori pe numele pe care-l purtase. I se făcea urarea să trăiască fericit sub pământ. I se spunea de trei ori: Să-ţi meargă bine. Şi se adăuga: Să-ţi fie ţărâna uşoară <nota 3>. Într-atât de convinşi erau oamenii că fiinţa va continua să trăiască sub acest pământ, păstrându-şi şi aici sentimentul de mulţumire şi de suferinţă! Pe mormânt se scria că omul se odihnea înăuntru; este o expresie care a supravieţuit acestor credinţe şi care, din secol în secol, a ajuns până la noi.

O folosim încă şi astăzi, deşi acum nimeni nu mai crede că într-un mormânt se odihneşte o fiinţă nemuritoare. Dar în antichitate oamenii credeau cu atâta

tărie că în mormânt omul continuu să trăiască, încât nu uitau niciodată să îngroape, odată cu trupul, şi obiectele de care presupuneau că are nevoie, veşminte, vase, arme <nota 4>. Pe mormânt se turna vin ca să se domolească setea mortului; se puneau alimente ca să i se potolească foamea <nota 5>. Erau ucişi cai şi sclavi, cu gândul că aceste fiinţe, îngropate la un loc cu mortul, îl vor sluji în mormânt, aşa cum îl slujiseră în timpul vieţii <nota 6>. După cucerirea Troiei, grecii se întorc în ţara lor; fiecare îşi ia ou el o frumoasă captivă; Ahile, care se află sub pământ, îşi reclamă şi ei captiva şi îi este dată Polyxenia <nota 7>. Un vers din Pindar serveşte drept ciudată mărturie pentru credinţele vechilor generaţii. Phryxos fusese constrâns să părăsească Grecia şi fugise până în Colhida. Murise în acest ţinut; (Iar aşa mort cum era, dorea să se întoarcă în Grecia. Apăru deci înaintea lui Pelias şi îi spuse să se ducă în Colhida să-i aducă sufletul. Fără îndoială că acest suflet tânjea după pământul patriei şi după mormântul familiei sale; dar, legat de rămăşiţele trupeşti, nu putea părăsi fără ele Colhida».

Din această credinţă primitivă s-a născut necesitatea îngropăciunii. Pentru ca sufletul să poată fi fixat în locuinţa-i subterană ce i se potrivea atât de bine pentru cea de-a doua sa existenţă, trebuia ca trupul, de care rămânea legat, să fie acoperit cu pământ. Sufletul ce nu-şi avea mormântul său n-avea locuinţă. Era rătăcitor. În zadar aspira la odihna mult dorită după zbuciumul şi strădaniile din timpul vieţii; trebuia să rătăcească întruna sub formă de larvă sau de fantomă, fără să se oprească niciodată şi fără să primească vreodată ofrandele şi hrana de care avea nevoie. Nefericit, devenea curând răufăcător, îi chinuia pe cei vii, le trimitea boli, le strica recoltele, îi înspăimânta prin apariţii înfricoşătoare ca să-i facă să îndeplinească ritualul îngropăciunii, atât pentru trupul cât şi pentru sufletul său. De aici vine credinţa în strigoi <nota

9>. Întreaga antichitate era convinsă că fără îngropăciune sufletul era nenorocit şi că, prin îngropare, el devenea fericit pentru totdeauna. Ceremonia funebră se îndeplinea nu pentru ca oamenii să-şi arate cu, acest prilej durerea, ci pentru odihna şi fericirea mortului <nota 10>.

Trebuie să remarcăm că nu era de ajuns ca trupul să fie pus în pământ. Trebuiau respectate riturile tradiţionale şi pronunţate formulele hotărâte. În Plaut găsim povestea unui strigoi <nota 11>; un suflet care e obligat să rătăcească, pentru că trupul său a fost pus în pământ fără să fie respectate riturile. Suetoniu povesteşte că trupul lui Caligula fiind pus în pământ fără ca ceremonia funebră să fie îndeplinită, sufletul său rătăcea şi se arăta celor vii, până în ziua când oamenii s-au hotărât să-i dezgroape trupul şi să-i facă o înmormântare după toate regulile <nota 12>. Aceste două exemple ne arată clar care era efectul ce se atribuia riturilor şi formulelor ceremoniei funebre. Dat fiind că fără aceste rituri sufletele deveneau rătăcitoare şi se arătau celor vii, înseamnă că prin ele sufletele erau fixate şi închise în morminte. Şi aşa cum anticii aveau formule înzestrate cu această virtute, tot ei deţineau şi altele dotate cu virtutea contrarie, şi anume aceea de a evoca sufletele şi de a le face să iasă pentru un scurt răstimp din mormânt.

Din scrierile anticilor reiese cât de tare erau tulburaţi oamenii de teama că la moartea lor nu vor fi respectate riturile. Acest gând era izvorul unor sfâşietoare nelinişti <nota13>. Ceea ce îi înfricoşa nu era atât moartea, cât lipsa îngropăciunii. Căci prin îngropăciune sufletul câştiga odihna şi fericirea veşnică. Nu trebuie deci să ne mirăm prea tare văzându-i pe atenieni omorându-şi generalii care, după o victorie pe mare, neglijaseră să îngroape morţii. Aceşti generali, discipoli de-ai filosofilor, făceau poate deosebirea dintre suflet şi trup şi cum nu credeau că soarta unuia este legată de soarta celuilalt,

consideraseră că, pentru un cadavru, n-avea prea mare importanţă că se descompunea în pământ sau în apă. Aşa că nu înfruntaseră furtuna pentru vana formalitate de a aduna şi de a îngropa morţii. Dar mulţimea care, chiar şi la Atena, era stăpânită în continuare de vechile credinţe, şi-a învinuit generalii de impietate şi i-a trimis la moarte. Prin victoria lor, generalii salvaseră Atena dar prin neglijenţa lor pierduseră mii de suflete. Părinţii morţilor, gândindu-se la lungul supliciu pe care sufletele acestora aveau să-l îndure, veniseră la tribună în veşminte de doliu şi ceruseră răzbunare <nota14>.

În cetăţile antice legea îi pedepsea pe marii vinovaţi cu o pedeapsă socotită îngrozitoare, privarea de îngropăciune <nota15>. Astfel era pedepsit şi sufletul, impunându-i-se un supliciu aproape veşnic.

Trebuie să facem observaţia că la antici s-a înrădăcinat şi o altă credinţă despre lăcaşul morţilor. Ei îşi închipuiau că există un loc, subteran şi el, dar infinit mai întins decât mormântul, unde toate sufletele, departe de trupurile lor, trăiau laolaltă, şi unde pedepsele şi recompensele erau împărţite după purtarea pe care omul a avut-o în timpul vieţii. Dar riturile îngropăciunii, aşa cum le-am descris, sunt în chip vădit în dezacord cu aceste credinţe: probă sigură că, în epoca în care s-au stabilit aceste rituri, oamenii nu credeau încă în Tartar şi în Câmpiile Elisee. Prima părere a anticilor a fost că fiinţa umană trăia în mormânt, că sufletul nu se despărţea de trup şi că rămânea fixat de acea parte a solului unde erau îngropate osemintele. De altfel omul n-avea de dat niciun fel de socoteală de viaţa sa anterioară. Odată aşezat în mormânt, el nu trebuia să se mai aştepte nici la recompense şi nici la suplicii. Opinie, neîndoielnic, grosolană, dar care reprezintă prima formă a noţiunii de viaţă viitoare.

Fiinţa ce trăia sub pământ nu se eliberase de

omenesc într-atât încât să nu mai aibă nevoie de hrană. Acesta este motivul pentru care, în anumite zile ale anului, se aducea de mâncare la fiecare mormânt <nota16>.

Ovidiu şi Vergiliu ne-au descris această ceremonie ce se păstrase neschimbată până în epoca lor, deşi credinţele se transformaseră. Ei ne arată că mormântul se înconjura cu mari ghirlande de ierburi şi flori şi că pe el se puneau prăjituri, fructe, sare şi se vărsa lapte, vin, iar, uneori sângele unei victime.

Ne-am înşela amarnic dacă ara considera că acest festin funebru nu era decât un fel de comemorare. Hrana pe care familia o aducea era cu adevărat pentru mort şi numai pentru el. O dovedeşte faptul că laptele şi vinul erau vărsate pe pământul mormântului; că se săpa o gaură pentru ca alimentele solide să ajungă până la mort; că dacă se sacrifica o victimă, cărnurile erau arse pentru ca nicio fiinţă vie să nu aibă parte de ele; că se rosteau unele formule consacrete pentru a-l îmbia pe mort să mănânce şi să bea; că, deşi întreaga familie asista la această masă, nimeni nu se atingea de mâncăruri; că în sfârşit, la plecare, oamenii aveau mare grijă să lase puţin lapte şi câteva prăjituri în vase şi că era o mare impietate ca o fiinţă vie să se atingă de această mică provizie destinată mortului.

Aceste vechi credinţe au dăinuit mult timp şi expresia lor se regăseşte şi la marii scriitori ai Greciei. „Vărs pe pământul mormântului, spune Ifigenia în tragedia lui Euripide, lapte, miere şi vin căci acestea sunt bunurile ce-i bucură pe morţi <nota17>”.

— „Fiu al lui Peleu, spune Neoptolem, primeşte această băutură ce place morţilor, vino şi bea acest sânge <nota18>”. Electra varsă libaţiunile şi spune: „Băutura a pătruns în pământ, tatăl meu a primit-o <nota 19>”. Iată promisiunea sacră pe care Oreste o adresează tatălui său: „O, tată, cât voi trăi, te vei bucura de ospeţe bogate; dar

dacă mor, nu vei mai avea parte de ospeţele de fum cu care se hrănesc morţii <nota 20>". Glumele lui Lucian din Samosata arată că aceste obiceiuri mai existau încă şi în vremea lui: „Oamenii îşi închipuie că sufletele vin de jos spre bucatele ce li se aduc, şi se ospătează cu fumul cărnurilor şi beau vinul vărsat pe groapă" <nota 21>. La greci, în faţa fiecărui mormânt, exista un loc destinat uciderii victimei şi arderii cărnii <nota 22>. Mormântul roman avea şi el culina sa, un fel de bucătărie specială folosită numai pentru morţi <nota 23>. Plutarh povesteşte că, după bătălia de la Plateea, războinicii morţi fiind îngropaţi pe locul luptei, plateenii au făgăduit că le vor oferi, în fiecare an, ospăţul funebru. Ca urmare, în ziua aniversării, ei se duceau în mare procesiune, conduşi de cei mai de seamă magistraţi, spre „tumulul unde se odihneau morţii. La ofereau lapte, vin, ulei, par fumuri şi sacrificau o victimă. După ce alimentele erau aşezate pe mormânt, plateenii rosteau o formula prin care îi chemau pe morţi să vină la masă. Această ceremonie se săvârşea şi în timpul lui Plutarh care are prilejul să vadă cea de-a o sută şasea aniversare <nota 24>. Lucian ne arată care este credinţa ce-a zămislit aceste obiceiuri. „Morţii, sicrie el, se hrănesc cu mâncărurile pe care noile punem pe mormântul lor şi beau vinul pe care-l vărsăm aici; aşa că un mort căruia nu i se dă nimic, este condamnat la foame veşnică" <nota25>.

Sunt credinţe foarte vechi şi care ne par false şi ridicole. Şi totuşi ele l-au dominat pe om timp de foarte multe generaţii. I-au stăpânit sufletul şi vom vedea pe dată că aceste credinţe au guvernat societatea şi că majoritatea instituţiilor casnice şi sociale ale anticilor au izvorât din ele.

<titlu> NOTE

1. Socoteau că cei morţi, trăiesc viaţa viitoare sub pământ, Cicero, Tusculane, I, 16. Credinţa aceasta era atât

de puternică, încât, adăuga Cicero, chiar şi atunci când se adoptă obiceiul de a arde corpurile, continuă să se creadă ca morţii trăiesc sub pământ.

— Cf. Euripide, Alcesta, 163; Hecuba, passim.

2. Vergiliu, Eneida, III, 67; şi sufletul îl îngropăm în pământ.

— Ovidiu, Fastele, Y, 451; în mormânt se îngroapă fi sufletele morţilor.

— Plinhi, Epistole, VII, 27: duhurile morţilor îngropate după obicei. Descrierea lui Vergiliu se referă la obiceiul cenotafurilor; era admis ca, atunci când trupul părintelui nu putea fi găsit, să i se facă o ceremonie care să reproducă întocmai ritul îngropării; se credea că sufletul era îngropat astfel, în lipsa trupului, în mormânt. Euripide, Elena, 1061, 1240. Sholiastul, ad Pindar. Pyth., IV, 284. Vergiliu, VI, 505; XII, 214.

3. Iliada, XXIII, 221. Euripide, Alcesta, 479: Să-ţi fie ţărâna uşoară. Pausanias, II, 7, 2.

— Te şalul şi răniţi cu bine, Catul, c. 10. Servius, ad Acneid., II, 640; III, 68; XI, 97. Ovidiu, Fastele, IV, 852; Metamorfoze, X, 62.

— Să-ţi fie ţărâna uşoară; pământ puţin şi uşor; Juvenal, VII, 207; Marţial, I, 89; V, 35, IX, 30.

4. Euripide, Alcesta, 637, 638; Oreste, 1416 – 1418. Vergiliu, Eneida, VI, 221; XI, 191-196.

— Obiceiul vechi de a aduce daruri morţilor este atestat la Atena de Tucidide, II, 34; fiecare aduce pentru sine. Legea lui Solon nu îngăduie ca morţii să fie îngropaţi cu mai mult de trei veşminte (Plutarh, Solon, 21). Lucian pomeneşte încă de acest obicei: „Câte veşminte şi găteli n-au fost arse sau îngropate odată cu morţii, ca şi cum aceştia ar fi trebuit să le folosească sub pământ!” – La funeraliile lui Cezar, într-o epocă plină de superstiţii, străvechiul obicei era încă respectat; la rug sunt aduse daruri, veşminte, arme, podoabe (Suetoniu, Cezar, 84); Cf.

Tacit, Anale, III, 3.

5. Euripide, Ifigenia în Taurida, 163. Vergiliu, Eneida, V, 76 – 80; VI, 225.

6. Iliada, XXI, 27 – 28; XXIII, 165-176. Vergiliu, Eneida, X, 519 – 520; XI, 80 – 84, 197. Acelaşi obicei atestat în Galia, Cezar, însemnări despre războiul cu gallii, V, 17.

7. Euripide, Hecuba, 40 – 41; 107 – 113; 637 – 638.

8. Pindar, Pithicele, IV, 284, ediţia Heyne; vezi Sholiastul.

9. Cicero, Tusculane, I, 16. Euripide, Troienele, 1085. Herodot, V, 92. Vergiliu, VI, 371, 379. Horaţiu, Ode, I, 23. Ovidiu, Fastele, V, 483. Pliniu, Epistole, VII, 27. Suetoniu, Caligula, 59. Servius, ad Aen., III, 68.

10. Iliada, XXII, 358; Odiseea, XI, 73.

11. Plaut, Comedia stafiilor, III, 2.

12. Suetoniu, Caligula, 59; Este destul de evident că, înainte de a avea loc acest lucru (înmormântarea, n.n.), paznicii grădinilor erau tulburaţi de duhuri... nu trecea nicio noapte fără să se întâmple o altă grozăvie.

13. A se vedea în Iliada, XXII, 338 – 344, cum Hector îi cere învingătorului său să nu-l lipsească de înmormântare: „Eu te implor pe genunchii tăi, pe viaţa ta, pe părinţii tăi, să nu-mi arunci trupul la clini lângă corăbiile grecilor; primeşte aurul pe care tatăl meu ţi-l va da din belşug şi înapoiază-i trupul meu pentru ca troienii şi troienele să-mi aducă cinstirile cuvenite. ale rugului”. La fel, în Sofocle, Antigona înfruntă moartea „pentru ca fratele ei să nu rămână fără mormânt” [Sofocle, Antigona, 467) – Acelaşi sentiment este exprimat de Vergiliu, IX, 213; Horaţiu, Ode, I, 18, v. 24 – 36; Ovidiu, Scrisorile eroinelor legendare, X, 119 – 123; Tristele, III, 3, 45. La fel, în blesteme, cel mai îngrozitor lucru dorit unui duşman era să moară fără a fi îngropat (Vergiliu, Eneida, IV, 620). 14. Xenofon, Hellenicele, I, 7.

15. Eschil, Cei şapte contra Tebei, 1013. Sofocle, Antigona, 198, Euripide, Fenicienele, 1627 – 1632.

— Cf. Lisialj Discurs funebru., 7 – 9. Toate cetăţile antice adăugau la pedeapsa marilor criminali şi suprimarea înmormântării.

16. Aceasta se numea în latineşte inferias ferre, parentare, ferre sollemnia (a aduce sacrificii manilor, a face sacrificii pentru un mort, a îndeplini ritualurile). Cicero, Despre legi, II, 21: strămoşii noştri au vrut să fie aduse sacrificii morţilor. Lucreţiu, III, 52: Aduc sacrificii şi ucid animale negre şi trimit sacrificiile manilor divini. Vergiliu, Eneida, VI, 380: vor trimite cele cuvenite la mormânt; IX, 214: se vor aduce sacrificii celui dispărut şi va fi împodobit în mormânt. Ovidiu, Amores, I, 13, 3: în fiecare an se aduce o pasăre drept sacrificiu prin tăiere solemnă.

— Jertfele la care morţii aveau dreptul se numeau drepturile manilor; Cicero, Despre legi, II, 21. Cicero face aluzie la ele în discursul în apărarea lui Flaccus, 38 şi în Filipica I, 6.

— Aceste obiceiuri erau încă respectate în vremea lui Tacit (Istorii, II, 95); Tertulian le atacă spunând că erau încă în plină forţă în vremea sa: Aduc sacrificii morţilor spunând că aceştia doresc hrană (De resurr carnis, I); îi socoţi pe cei morţi liniştiţi dacă, după ce aduci la mormânt alimente şi mâncăruri alese drept sacrificii, te retragi (Despre mărturia sufletului, k).

— Atunci Andromaca făcea libaţii în cinstea zeilor aducând sacrificii solemne şi daruri întristătoare şi chemând manii la mormântul lui Hector (Vergiliu, Eneida, III, 301 – 303).

— Aici, golind, după obicei, două cupe lui Bacchus, varsă apoi la pământ două cupe cu lapte proaspăt, două de sânge sacru şi presară flori roşii ca purpura spunând aceste vorbe: adio, părinte sfânt, şi vouă, umbre ale

sufletului părintesc (Vergiliu, Eneida, V, 77 – 81). Şi mormintele au nevoie de cinstire; împăcaţi sufletele părinteşti… Şi roadele pământului şi grăunţele de sare şi plinea înmuiată în vin şi viorele risipite (Ovidiu, Fastele, II, 535 – 542).

17. Euripide, Ifigenia în Taurida, 157 – 163.

18. Euripide, Hecuba, 536; Electra, 505 şi urm.

19. Eschil, Hoeforele, 162.

20. Eschil, Hoeforele, 482 – 484. – în Perşii Eschil împrumută Atosei ideile grecilor: „Aduc soţului meu mâncăruri ce bucură pe cei morţi – lapte, miere aurie, rodul viţei; să chemăm sufletul lui Darius şi să vărsăm aceste băuturi pe care le va înghiţi pământul şi care vor ajunge la zeii din Infern” (Perşii, 610 – 620). – când victimele erau oferite divinităţilor cerului, carnea era mâncată de muritori; dar când acestea erau aduse ca ofrandă morţilor, carnea era arsă în întregime (Pausanias, II, 10).

21. Lucian, Charon, 22.

— Ovidiu, Fastele, II, 566: umbra se hrăneşte cu alimente puse în mormânt.

22. Lucian, Charon, c. 22: „Ei sapă şanţuri lângă morminte şi pregătesc în ele mâncăruri pentru morţi”.

23. Festus, v. culiria: bucătărie este numit locul în care sunt mistuite în foc alimentele la înmormântare.

24. Plutarh, Aristide, 21: îi cheamă pe morţi să vină la masă.

25. Lucian, De luciu, c. 9.

<titlu> CAPITOLUL II

<titlu> Cultul morţilor

Aceste credinţe au dat naştere, foarte curând, unor reguli de conduită. Dat fiind că mortul avea nevoie de hrană şi de băutură, datoria celor vii era să satisfacă această trebuinţă. Grija de a aduce morţilor hrană, n-a fost lăsată în voia capriciului sau a simţămintelor schimbătoare

ale oamenilor; ea era o obligaţie. Aşa că s-a instaurat o întreagă religie a morţii, ale cărei dogme s-au şters poate curând, dar ale cărei rituri au dăinuit până la triumful creştinismului.

Morţii erau consideraţi fiinţe sacre <nota1>. Anticii îi onorau cu cele mai respectuoase epitete pe care le puteau găsi; îi numeau buni, sfinţi, preafericiţi <nota 2>. Aveau pentru ei întreaga veneraţie pe care omul o poate avea pentru divinitatea, pe care o iubeşte sau de care se teme. În mintea lor fiecare mort era un zeu <nota 3>.

Această apoteoză nu era numai privilegiul oamenilor de seamă; între morţi nu se făcea nicio deosebire. Cicero spune: „Străbunii noştri au hotărât ca oamenii ce părăsesc această viaţă să fie număraţi printre zei <nota 4>". Nu era nici măcar necesar să fi fost un om virtuos; omul rău devenea zeu întocmai ca şi cel bun; numai că primul îşi păstra în cea de-a doua existenţă toate cusururile pe care le avusese în prima <nota 5>.

Grecii le dădeau morţilor numele de zei subterani, în Eschil, un fiu îşi invocă tatăl mort astfel: „O, tu, ce eşti zeu sub pământ". Vorbind despre

Alcesta, Euripide spune: „Trecătorul se va opri lângă mormântul tău şi va spune: Acum această fiinţă este o divinitate preafericită <nota 6>". Romanii dădeau morţilor numele de zei Mani. „Daţi zeilor Mani ceea ce li se cuvine, spune Cicero; Hiat, oameni ce-au părăsit această viaţă; considera ţi-i drept fiinţe divine <nota 7>".

Mormintele erau templele acestor divinităţi. Pe ele se afla inscripţia sacramentală Dis manibus şi în greceşte theois hthoniois. Zeul trăia aici îngropat, Manesque, sepulţi*, spune Vergiliu <nota 8>. În faţa mormântului exista un altar pentru sacrificii, ca în faţa templelor zeilor <nota 9>.

Acest cult al morţilor se regăseşte şi la eleni, la latini, la sabini! O, la e trusei; îl întâlnim şi la arienii din India.

Este pomenit în imnurile din Rig-Veda. Cartea de legi a lui Manu vorbeşte despre acest cult ca despre cel mai vechi pe care oamenii l-au avut vreodată. Vedem în această carte că ideea de metempsihoză a trecut peste această veche credinţă; religia lui Brahma fusese întemeiată înainte şi totuşi, în cultul lui Brahma, precum şi în doctrina metempsihozei, religia sufletelor străbunilor subzistă încă, vie şi indestructibilă, şi ea îl sileşte pe cel ce transcrie legile lui Manu să ţină seama de ea şi să accepte încă în cartea sacră principiile ei. Iată una dintre ciudăţeniile acestei cărţi atât de bizare: ea a păstrat regulile privitoare la aceste credinţe străvechi, deşi este redactată într-o perioadă când dominau credinţe cu totul opuse. Aceasta dovedeşte că, dacă e nevoie de vreme îndelungată pentru ca să se transforme credinţele oamenilor, pentru ca practicile exterioare şi legile să se schimbe este necesar un timp şi mai lung încă până şi în ziua de astăzi, după atâtea secole şi revoluţii, hinduşii continuă să aducă ofrande strămoşilor lor. Aceste idei şi rituri sunt tot ceea ce există mai vechi la rasa indo-europeană; şi tot ceea ce există mai persistent.

<nota>

Şi manii îngropaţi (lat.).

</nota>

Acelaşi cult se întâlnea atât în India cât şi în Grecia şi Italia. Hindusul trebuia să aducă zeilor mani masa numită sraddha. „Stăpânul casei să pregătească sraddha din orez, lapte, rădăcini şi fructe, pentru a-şi atrage, asupra sa bunăvoinţa manilor”. Hindusul credea că, în clipa în care oferea acest prânz funebru, manii străbunilor veneau să se aşeze lângă el şi luau hrana ce li se oferea. El mai credea şi că acest prânz le făcea morţilor o mare, bucurie: „Când sraddha este făcută conform riturilor, străbunii celui ce dă masa încearcă un sentiment de mare satisfacţie”.

Astfel că arienii din Orient, la origine, au gândit

despre misterul destinului că după moarte întocmai ca şi cei din Occident, înainte de a crede în metempsihoză, ceea ce presupunea o distincţie absolută între suflet şi corp, ei au crezut în existenţa vagă şi indecisă a fiinţei umane, invizibilă dar nu imaterială, şi pretinzând de la muritori hrană şi băutură.

Hindul, ca şi grecul, îi considera pe morţi ca pe nişte fiinţe divine ce se bucurau de-o existenţă preafericită. Dar pentru ca această fericire să existe se cerea îndeplinită o condiţie; trebuia ca ofrandele să le fie aduse de către cei vii cu regularitate. Dacă unui mort nu i se mai aduceau ofrandele, sraddha, sufletul său ieşea din lăcaşul lui liniştit şi devenea un suflet rătăcitor ce îi tulbura pe cei vii; manii erau nişte zei doar în măsura în care cei vii le consacrau un cult <nota 13>.

Grecii şi romanii aveau exact aceleaşi credinţe. Dacă cei vii încetau să le mai ofere morţilor masa funebră, morţii ieşeau pe dată din mormintele lor; umbre rătăcitoare, îi auzeai gemând în tăcerea nopţii. Le reproşau celor vii neglijenţa lor nelegiuită; încercau să-i pedepsească, le trimiteau boli sau făceau ca pământul să nu rodească. În sfârşit, nu-i lăsau în pace pe cei vii până în ziua în care mesele funebre erau din nou respectate <nota 13>. Sacrificiul, ofranda hranei şi libaţia îi făceau să intre din nou în mormânt redându-se astfel liniştea şi atributele divine. Atunci omul trăia cu ei în pace <nota 14>.

Dacă mortul pe care oamenii îl neglijau era o fiinţă răufăcătoare, cel pe care aceştia îl onorau era un zeu tutelar. Îi iubea pe cei ce îi aduceau hrana. Ga să-i ocrotească, el continua să ia parte la treburile omeneşti; adeseori juca un rol de seamă. Aşa mort cum era, ştia să fie puternic şi activ. Era rugat; i se cerea ajutorul şi favorurile. Când oamenii întâlneau în cale un mormânt, se opreau şi ziceau: „tu care eşti zeu sub pământ, fi-mi binevoitor <nota 15>”.

Puterea pe care anticii o atribuiau morţilor poate fi înţeleasă din rugăciunea pe care Electra o adresează manilor tatălui ei. „Fie-ţi milă de mine şi de fratele meu Oreste; fă-l să se întoarcă în acest ţinut; o, tată, ascultă-mi rugăciunea; împlineşti-mi rugăminţile, primindu-mi libaţiile”. Aceşti zei puternici nu dau numai bunuri materiale; căci Electra adaugă: „Dă-mi o inimă mai castă decât cea a mamei mele şi mâini mai pure <nota 16>”. La fel hindusul cere manilor ca „în familia sa numărul oamenilor de bine să crească şi ca el să aibă multe de dat”.

Aceste suflete omeneşti divinizate prin moarte erau ceea ce grecii numeau demoni sau eroi <nota 17>. Latinii le dădeau numele de Lari, Mani <nota 18>, Genii. „Străbunii noştri au socotit, spune Apuleius, că Manii, când erau răufăcători, trebuiau numiţi larve, iar când erau binevoitori şi ocrotitori îi numeau Lari <nota 19>”. În altă parte putem citi: „Geniu şi L-ar e aceeaşi fiinţă; aşa au socotit străbunii noştri <nota 20>; iar în Cicero: „Cei pe care grecii îi numesc Demoni, sunt numiţi de noi Lari <nota 21>”.

Această religie a morţilor pare a fi cea mai veche pe care a avut-o vreodată rasa omenească, înainte de a adora pe Indra sau pe Zeus, omul i-a adorat pe morţi; omului îi era frică de ei şi le adresa rugăciuni. Se pare că sentimentul religios a început cu asta. Poate ea vederea morţii i-a sugerat omului pentru prima oară, ideea de supranatural şi dorinţa de a spera dincolo de ceea ce vedea. Moartea a fost primul mister; ea l-a îndreptat pe om pe făgaşul altor mistere. Ea i-a înălţat gândirea de la Vizibil la invizibil, de la trecător la etern, de la omenesc la divin.

<titlu> NOTE

1. Potrivit religiei îi socotea pe morţi sacri, Plutarh, Salon, 21.

2. Divini, fericiţi, Aristotel citat fie Plutarh, Quesi.

rom., 52: grec., 5 – fericiţi cei de sub pământ, Eschil, Hoeforele, 475.

3. Euripide, Fenicienele, 1321: morţilor trebuie să le aduci cinstiri nu ca unor muritori ci să-i venerezi ca pe nişte zei divini.

— Odiseea, X, 526: neamurilor numite ale morţilor să li se aducă rugăciuni ca Mior zei.

— Kschil, Hoeforele, 475: „O, preafericiţilor care locuiţi sub pământ, ascultaţi rugăciunea mea: veniţi în ajutorul copiilor voştri şi aduceţi-le victoria”. Tocmai în virtutea acestei idei Knea îl numeşte pe tatăl său mort părinte sfânt, părinte divin; Vergiliu, Eneida, V, 80; V, 47.

— Plntarh, Qumi. rom., 14; se spune că cel mort devine zeu.

— Cornelius Nepos, fragmente, XII: Îmi vei aduce sacrificii şi mă vei invoca spunându-mi zeu-părinte.

4. Cicero, Despre legi, 11, 22.

5. Sfântul Augustin, Despre cetatea lui Dumnezeu, VIII, 26; IX, 11.

6. Euripide, Alcesta, 1015: nyn d’eşti makaira daimon hair o potni, eu de doies.

7. Cicero, Despre legi, II, 9. Varro la Sfântul Augustin, Despre cetatea lui Dumnezeu, VIII, 26.

8. Vergiliu, Eneida, IV, 24.

9. Euripide, Troienele, 96: templele înălţate lângă morminte. Electra, 505 – 510.

— Vergiliu, Eneida, VI, 177: şi altarul mormântului; 111, 63: altarele sunt înălţate manilor; 111, 305: şi hărăzise zeilor altare duble, pricină pentru lacrimi; V, 48: îngropăm osemintele părintelui divin în pământ îi hărăzim zeilor triste altare. Gramaticianul Nonius Marcellus spune că la antici mormânt însemna un templu şi, într-adevăr, Vergiliu foloseşte cuvântul templum pentru a desemna mormântul sau cenotaful pe care Didona l-a înălţat soţului ei (Eneida, IV, 457).

— Plutarh, Quest. rom., 14: se întorc la morminte şi cinstesc mormintele părinţilor precum templele zeilor.

— Continuă să se numească ara piatra înălţată pe mormânt (Sueloniu, Nero, 50). Cuvântul este folosit în inscripţiile funerare, Orelli nr. 4521, 4522, 4826.

10. Varro, Despre limba latină, V, 74.

11. Legile lui Manu, I, 95; 111, 82, 122, 127, 146, 189, 274.

12. Cultul morţilor se exprima în greacă prin cuvintele enaghizo – a oferi sacrificii funebre, enaghismos – sacrificiu expiatoriu. Pollux, VIII, 91; Herodot, I, 167; Plutarh, Aristide, 21; Cato, 15; Pausanias, IX, 13, 3. Cuvântul enaghizo era folosit pentru sacrificii oferite morţilor, thyo pentru cele consacrate zeilor cerului; diferenţa aceasta este surprinsă de Pausanias, II, 10, l şi de Sholiastul lui Euripide, Fenicienele, 281. Cf. Plutarh, Quest. rom., 34: ofrande fi sacrificii expiatorii pentru cei morţi… duc la mormânt ofrande şi sacrificii.

13. A se vedea în Herodot, 1, 167, povestea despre sufletele faceenilor care mântuie în întreaga regiune până când li se consacră o aniversare şi mai multe povestiri similare la Herodot şi la Pausanias, VI, 6, 7. La fel, în Eschil, Clitemnestra, prevenită că manii lui Agamemnon sunt mâniaţi, se grăbeşte să trimită alimente la mormânt. A se vedea de asemenea legenda romană pe care o relatează Ovidiu, Fastele, II, 549 – 556: „Într-o zi este uitată îndatorirea privitoare la cinstirile aduse morţilor, şi atunci sufletele ies din morminte şi se aud alergând şi ţipând pe străzile oraşului şi pe câmpiile Latiumului, până când le sunt aduse sacrificii la morminte”. Cf. povestea pe care o relatează şi Pliniu cel Tânăr, VII, 27.

14. Ovidiu, Fastele, II, 518: înduplecaţi sufletele părinteşti.

— Vergiliu, Eneida, VI, 379: Vor aduce sacrificii osemintelor şi vor înălţa mormânt unde vor trimite

ofrande. A se compara cu cuvântul grec hilaskomai – a fi favorabil (Pausanias, VI, 6, 8).

— Titus Livius, I, 20: îndatoriri de înmormântare fi manii care trebuie înduplecaţi.

15. Euripide, Alcesta, 1004 (1016). – „Se crede că dacă nu acordăm nicio atenţie morţilor şi dacă le neglijăm cultul, ei ne fac rău şi că, dimpotrivă, ne fac bine dacă le suntem binevoitori prin ofrandele noastre". Porfirius, De abstinentia, II, 37. Vezi Horaţiu, Ode, II, 23; Platon, Legile, IX, p. 926, 927.

16. Eschil, Hoeforele, 122 – 145.

17. E posibil ca sensul iniţial al cuvântului éros să fi fost cel de „mort". Limba inscripţiilor, care este cea vulgară, dar în care sensul vechi al cuvintelor stăruie cel mai mult, foloseşte uneori éros eu simpla semnificaţie pe care o are cuvântul mort: mortale, te salut. Boeckh, Corp. inser., nr. 1629, 1723, 1781, 1782, 1784, 1786, 1789, 3398; Ph. Lebas, Monurif. din Mareea, p. 205. A se vedea Teognis, ed. Welcker, versul 513 şi Pausanias, VI, 6, 9. Tebanii aveau o veche expresie pentru a desemna noţiunea „a muri" (éroa ghenésthai – a deveni mort) (Aristotel, Fragmente, ed. Heitz, vol. IV, p. 260; Cf. Plutarh, Proverb, quibus Alex, uşi sunt, c. 47).

— Grecii dădeau de asemenea sufletului unui mort numele de datmon. Euripide, Alcesta, 1140, şi Sholiastul. Eschil, Perşii, 620: demonul lui Darius. Pausanias, VI, 6: demonul omului.

18. Manii Virginiei (Titus Livius, III, 58). Manii soţiei (Vergiliu, VI, 119). Manii tatălui închise (Id. X, 534). Manii lui Hector (Id., III 303/ Manilor lui Marte, Manilor Acutiei (Orelli, nr. 4440, 4441, 4447, 4459 etc.). Zeii mani ai lui Valerius (Titus Livius, III, 19).

19. Apuleius, Despre zeul lui Sacrale. Servius, ad. Acneid. III, 63.

20. Cenzorinus, Despre ziua de naştere, 3.

21. Cicero, Timaios, 11.

— Dionysios din Halicarnas traduce l-ar familiaris (= Iar casnic) prin hat oiklan éros (zeu care locuieşte în casă) (Antichităţi romane, IV, 2).

<titlu> CAPITOLUL III

<titlu> Focul sacru

În casa unui grec sau a unui roman exista întotdeauna un altar; pe altar trebuia să existe mereu puţină cenuşă şi nişte cărbuni aprinşi <nota 1>. Întreţinerea focului, zi şi noapte, era o obligaţie sacră a stăpânului fiecărei case. Vai de casa unde se stingea focul în fiecare seară, cărbunii erau acoperiţi cu cenuşă pentru a-i împiedica să ardă în întregime; ia deşteptare, prima grijă era să se aţâţe focul şi să se aducă vreascuri. Focul nu înceta să strălucească pe altar decât atunci când toată familia pierise; vatră stinsă, familie stinsă, erau expresii sinonime la antici <nota 2>.

Este de la sine înţeles că acest obicei, de a întreţine întruna focul pe altar, venea dintr-o veche credinţă. Regulile şi riturile ce se respectau arată că nu era vorba de o deprindere lipsită de importanţă. Nu era voie să alimentezi focul cu orice fel de lemne; religia deosebea, printre arbori, unele specii ce puteau fi folosite în acest scop şi altele pe care, dacă le utilizai, săvârşeai o impietate <nota 3>. „Religia mai spunea şi că acest foc trebuia să rămână mereu pur <nota 4>, ceea ce însemna, în sensul literal, că niciun obiect murdar nu trebuia aruncat în foc, şi în sens figurat, că nicio faptă vinovată nu trebuia săvârşită în prezenţa sa. Într-o anume zi din an, care la romani era 1 martie, fiecare familie trebuia să-şi stingă focul sacru şi să aprindă pe dată un altul <nota 5>. Dar pentru aprinderea noului foc, au existat rituri pe care trebuia să le respecţi cu stricteţe. Mai ales trebuia să te fereşti a te folosi de o piatră şi de a o lovi cu un obiect de fier. Singurele procedee permise erau concentrarea razelor

solare într-un punct, sau frecarea rapidă a două bucăţi de lemn, dintr-o anumită specie, pentru a le face să se aprindă <nota 5>. Aceste felurite reguli dovedesc îndeajuns că, după părerea anticilor, nu era vorba numai de producerea sau de păstrarea unui element folositor şi plăcut; aceşti oameni vedeau altceva în focul ce ardea pe altarele lor.

Acest foc era un lucru divin; îl adorau, şi închinau un adevărat cult. I se dădea în dar tot ceea ce se considera a fi pe placul unui zeu, flori, fructe, tămâie, vin <nota 7>. I se cerea protecţie, căci oamenii îl credeau puternic. I se adresau rugăminţi fierbinţi pentru a obţine de la el acele eterne lucruri dorite de oameni, sănătate, bogăţie, fericire. Una dintre aceste rugăminţi, păstrată într-o culegere a imnurilor orfice, este concepută astfel: „O, focule, fă-ne să fim întotdeauna înfloritori şi fericiţi; o, tu care eşti veşnic, frumos, mereu tânăr, tu cure hrăneşti, tu care eşti bogat, primeşte cu plăcere ofrandele noastre şi dă-ne în schimb fericirea şi sănătatea cea atât de binefăcătoare <nota 8>”. Oamenii vedeau deci în focul sacru un zeu binefăcător ce întreţinea viaţa omului, un zeu bogat care-l hrănea cu darurile sale, un zeu puternic ce ocrotea casa şi familia în caz de primejdie căutau refugiu lângă el. Când a fost invadat palatul lui Priam, Hecuba îl duce pe bătrânul rege lângă vatra sacră: „Armele tale nu te vor putea apăra, i-a spus; dar acest altar ne va ocroti pe toţi <nota 9>”.

Iat-o pe Alcesta ce va muri, dându-şi viaţa pentru a-şi salva soitul. Se apropie de focul sacru şi îl invocă în aceşti termeni: „O, divinitate, stăpână a acestei case, aceasta-i ultima oară când mă închin în faţa ta, şi îţi adresez rugăminţile mele; căci voi cobori acolo unde se află morţii. Veghează-mi copiii ce nu vor mai avea mamă; dă-i fiului meu o soţie iubitoare şi fiicei mele un soţ nobil. Fă ca ei să nu moară înainte de vreme, ca mine, ci să-şi împlinească în fericire lungă existenţă <nota 10>”. El era cel ce

îmbogăţea familia. Plaut, într-una din comediile sale, îl înfăţişează măsurându-şi darurile după cultul ce i se închină <nota 11>. Grecii îl numeau zeul bogăţiei, kiesios <nota 12>. Tatăl îl invoca pentru copiii săi şi îi cerea „să le dea sănătate şi belşug de bunuri <nota 13>”. Când era nefericit omul se ducea la vatra sacră şi îi făcea reproşuri; când era fericit îi aducea mulţumiri. Soldatul ce se întorcea de la război îi mulţumea că l-a scăpat de primejdii. Eschil ni-l înfăţişează pe Agamemnon întorcându-se de la Troia, fericit şi încărcat de glorie; el nu-i va mulţumi lui Jupiter şi nu îşi va arăta bucuria şi recunoştinţa într-un templu; aduce jertfe şi mulţumiri în faţa vetrei sacre din propria-i casă <nota 14>. Omul nu ieşea niciodată din casă fără să adreseze o rugăciune focului sacru; la întoarcere, înainte de a-şi revedea soţia şi a-şi îmbrăţişa copiii, trebuia să se închine în faţa focului şi să-i invoce puterile <nota 15>.

Focul sacru din vatra casei era deci Providenţa familiei. Cultul său era foarte simplu. Prima regulă era ca pe altar să existe întotdeauna câţiva cărbuni aprinşi; căci dacă focul se stingea, înceta să existe un zeu. În anumite momente ale zilei, se puneau pe vatră ierburi uscate şi lemne; atunci zeul se manifesta sub forma unei flăcări strălucitoare <nota 16>. I se aduceau sacrificii; or esenţa oricărui sacrificiu era să întreţină şi să însufleţească focul sacru, să hrănească şi să dezvolte corpul zeului. Din acest motiv i se dădeau, înainte de toate, lemne; tot din acest motiv se vărsa apoi, pe altar, vinul arzător al Greciei, untdelemnul, tămâia, grăsimea victimelor. Zeul primea aceste ofrande, le devora; mulţumit şi radios, se ridica pe altar şi îşi lumina adoratorul cu razele sale <nota 17>. Era momentul când trebuia invocat; din sufletul omului ieşea imnul rugăciunii.

Masa era actul religios prin excelenţă. Era prezidată de zeu. El era cel ce copsese plinea şi pregătise alimentele

<nota 18>; de aceea oamenii îi datorau o rugăciune la începutul şi la sfârşitul mesei, înainte de-a mânca puneau pe altar prinoasele osie mai bune; înainte de a bea, răspândeau pe altar libaţia de vin. Aceasta era partea zeului. Nimeni nu se îndoia că zeul n-ar fi de faţă, n-ar mânca şi n-ar bea; şi, de altfel, nu se vedea oare cum flacăra se măreşte, ca şi cum s-ar hrăni cu ofrandele acelea? Astfel că masa era împărţită între om şi zeu: era o ceremonie sfântă, prin care intrau în comuniune unul cu celălalt <nota 19>. Sunt credinţe vechi, care cu timpul au pierit din suflete, dar care au lăsat mult timp după ele deprinderi, rituri, forme de vorbire, peste care nu putea trece nici chiar cel necredincios. Horaţiu, Ovidiu, Juvenal mai luau încă masa de seară în faţa căminului în care ardea focul şi respectau libaţia şi rugăciunea <nota20>.

Acest cult al focului sacru nu aparţinea însă numai populaţiilor din Grecia şi din Italia, îl regăsim şi în Orient. Legile lui Manu, sub forma ce ne-a parvenit, ne prezintă religia lui Brahma ca fiind complet stabilită şi mergând chiar spre declin: dar ele au păstrat vestigiile şi rămăşiţele unei religii mai vechi, cea a vetrei sacre, pe care cultul lui Brahma a izgonit-o pe un plan secundar, dar pe care n-a putut s-o distrugă. Brahmanul are vatra sa în care trebuie să întreţină focul zi şi noapte; în fiecare dimineaţă şi în fiecare seară îi dă ca hrană lemne; dar, ca şi la greci, aceste lemne nu puteau fi decât din anumiţi arbori indicaţi de religie. Aşa cum grecii şi italicii îi oferă vin, hindusul îi varsă acea licoare fermentată pe care el o numeşte soma. Masa este şi aici un act religios, şi riturile ei sunt descrise în amănunt în legile lui Manu. Ca şi în Grecia, focului i se adresează rugăciuni; i se oferă ca prinoase pârga roadelor, orez, unt, miere. Se spune: „Brahmanul nu trebuie să mănânce orezul din noua recoltă înainte de a fi oferit focului primele roade. Căci focul sacru este avid de boabe şi când nu este onorat cum se cuvine, devorează viaţa

brahmanului neglijent”. Hinduşii, ca şi grecii şi romanii, şi-i închipuiau pe zei ca fiind avizi nu numai de onoruri şi de respect, ci şi de băutură şi de mâncare. Omul se credea obligat să le potolească foamea şi setea, dacă voia să nu-i mânie împotriva lui.

La hinduşi această divinitate a focului este adeseori numită Agni. Rig-Veda cuprinde un mare număr de imnuri ce-i sunt închinate, într-unul din ele se spune: „O, Agni, tu eşti viaţa, tu eşti protectorul omului... în schimbul laudelor noastre, dăruieşte tatălui de familie care te imploră, gloria şi bogăţia... Agni, tu eşti un apărător prudent şi un tată, ţie îţi datorăm viaţa, noi suntem familia ta”. Astfel focul din vatra sacră este, ca şi în Grecia, o putere tutelară. Omul îi cere să-i dea roade din belşug: „Fă ca pământul să rodească totdeauna din belşug pentru noi!” îi mai cere şi să-i apere sănătatea: „Fă ca să mă bucur vreme îndelungată de lumina zilei şi să ajung la bătrâneţe precum soarele la apusul său”. Îi cere chiar şi puterea de a fi înţelept: „O, Agni, tu îl îndrumi pe calea cea dreaptă pe cel ce apucase pe o cale greşită... Dacă ţi-am greşit cu ceva, dacă ne-am îndepărtat de tine, iartă-ne!” Acest foc din vatra sacră era, ca şi în Grecia, un foc prin esenţă pur; îi era cu desăvârşire interzis brahmanului să arunce în el vreun lucru scârnav, şi chiar să-şi încălzească picioarele la el <nota 21>.

Faptul că întâlnim aceste credinţe şi aceste practici atât la oamenii de pe malurile Mediteranei, cât şi la cei din peninsula indiană, dovedeşte din plin caracterul lor străvechi. Este sigur că nici grecii nu au împrumutat această religie de la hinduşi, şi nici hinduşii nu au împrumutat-o de la greci. Dar grecii, italicii, hinduşii aparţineau uneia şi aceleiaşi rase; străbunii lor, într-o epocă foarte îndepărtată, trăiseră laolaltă în Asia centrală. Acolo au fost mai întâi întemeiate aceste credinţe şi rituri. Religia focului sacru datează deci din epoca îndepărtată şi

obscură când nu existau încă nici greci, nici italici, nici hinduşi, ci numai arieni. când triburile se despărţiseră unele de altele, ele luaseră cu ele acest cult, unele, pe malurile Gangelui, altele, pe malurile Mediteranei. Mai târziu, printre aceste triburi separate şi care nu mai aveau nicio legătură între ele, au existat unele care l-au adorat pe Brahma, altele care l-au adorat pe Zeus, şi altele care l-au adorat pe Ianus; fiecare grup şi-a creat propriii lui zei. Dar toate au păstrat, ca pe o moştenire străveche, religia dinţii, cea pe care o întemeiaseră şi o practicaseră pe când se aflau încă laolaltă, în leagănul comun al rasei lor.

Dacă nici existenţa acestui cult la toate popoarele indo-europene n-ar fi de ajuns pentru a demonstra vechimea lui foarte mare, am putea găsi alte dovezi ale acesteia în riturile religioase ale grecilor şi ale romanilor. Ori de câte ori se aduceau jertfe, chiar şi atunci când erau închinate lui Zeus sau Atenei, prima invocare era totdeauna adresată focului sacru <nota 22>. Orice rugăciune adresată vreunui zeu, oricare ar fi fost acesta, trebuia să înceapă şi să se termine printr-o rugă închinată focului sacru <nota 23>. În Olimpia, întreaga Grecie reunită aici oferea prima jertfă focului sacru şi abia pe cea de a doua lui Zeus <nota 24>. La Roma, de asemenea, prima rugăciune era închinată Vestei, care se confunda cu focul sacru <nota 25>; Ovidiu spune că această divinitate ocupă primul loc în practicile religioase ale oamenilor. Iată ce citim şi în imnurile din Rig-Veda: „Înaintea tuturor celorlalţi zei, trebuie să-l invocăm pe Agni îi vom rosti numele venerabil înaintea numelui tuturor celorlalţi nemuritori. O, Agni, oricare ar fi zeul pe care l-am cinsti prin jertfa noastră, holocaustul îţi este totdeauna închinat ţie”. Este deci sigur că la Roma, pe vremea lui Ovidiu, iar în India, pe vremea brahmanilor, credinţa în focul din vatra sacră era mult mai veche decât credinţa în toţi ceilalţi zei. Jupiter şi Brahma dobândiseră o mult mai mare importanţă

în religia oamenilor; dar aceştia îşi aminteau că focul din vatra sacră era cu mult mai vechi decât aceşti zei. Deţinea, din cele mai vechi timpuri, primul loc în cadrul cultului, şi zeii mai noi şi mai mari nu putuseră să-l deposedeze de această întâietate.

Simbolurile acestei religii s-au modificat odată cu trecerea timpului. gând populaţiile din Grecia şi din Italia au căpătat obiceiul de a-şi reprezenta zeii ca pe nişte fiinţe, şi de a da fiecăruia un nume şi un chip omenesc, vechiul cult al focului sacru s-a supus şi el legii comune pe care inteligenţa umană din acea perioadă o impunea oricărei religii. Altarul pe care ardea focul a fost personificat; a fost numit estia, Vesta; numele a fost acelaşi în latină şi în greacă, fiind chiar cuvântul care însemna „altar” în limba comună şi primitivă. Conform unui procedeu destul de obişnuit, numele comun a devenit un nume propriu. Treptat s-a născut şi o legendă. Această divinitate a căpătat trăsăturile unei femei, pentru ca cuvântul prin care era desemnat altarul era de genul feminin. Această zeiţă a fost reprezentată chiar şi prin statui. Dar niciodată nu a putut fi ştearsă cu totul urma credinţei primitive conform căreia a cea divinitate era focul altarului; şi însuşi Ovidiu era silit să recunoască faptul că Vesta nu era nimic altceva decât o „flacără vie”.<nota 25>.

Dacă punem acest cult al focului sacru alături de cultul morţilor, despre care vorbeam mai sus, constatăm că între ele există o relaţie strânsă.

Să observăm mai întâi că acest foc care era întreţinut pe vatră nu este, în gândirea oamenilor, focul din natura materială. Ei nu văd în el elementul pur fizic, cel ce încălzeşte sau arde, cel ce transformă corpurile, topeşte metalele, devenind astfel o unealtă de seamă folosită de om în astfel o unealtă de seamă folosită de om în munca sa. Focul din vatra sacră este de o cu totul alta natură.

Este un foc pur, ce nu poate fi produs decât cu ajutorul anumitor rituri şi care uneşte întreţinut decât cu anumite specii de lemn. Este un foc cast; unirea dintre sexe nu este îngăduită în prezenţa lui” <nota 26>. Oamenii nu-i cer numai bogăţie şi sănătate; îi cer de asemenea, o inimă curată, temperanţă, înţelepciune. „Fă-ne bogaţi şi înfloritori, spune un imn orric; dar fă-ne şi căşti şi înţelepţi”. Focul din vatra sacră este, aşadar, un fel de fiinţă morală. Este adevărat că străluceşte, încălzeşte, şi la flacăra lui se coace hrana sacră; dar el are totodată o gândire, o conştiinţă; el cere îndatoriri şi veghează ca ele să fie respectate

Parcă ar fi un om, căci are dubla natură a omului: fizic, străluceşte, se mişcă, trăieşte, este aducător de belşug, pregăteşte hrana, hrăneşte cu ea trupul; moral, are sentimente şi afecţiuni, îi dăruieşte omului puritatea, impune frumosul şi binele, hrăneşte sufletul. Se poate spune că el întreţine viaţa omului în dubla serie a manifestărilor acesteia. Este în acelaşi timp izvorul bogăţiei, sănătăţii, virtuţii. Este cu adevărat zeul naturii umane. Mai târziu, când acest cult a trecut pe planul doi, datorită apariţiei lui Zeus şi a lui Brahma, focul sacru a rămas lucrul cel mai accesibil omului în ordinea divinului; el i-a fost mijlocitor pe lângă zeii din natura fizică; el a fost cel ce ducea către cer rugăciunea şi ofranda omului, aducându-i acestuia favorurile divine. Mai târziu, când din acest mit al focului sacru s-a născut marea Vesta, aceasta a fost zeiţa fecioară; ea nu a reprezentat în lume nici fecunditatea, nici puterea; ea a fost ordinea; dar nu ordinea riguroasă, abstractă, matematică, legea imperioasă şi fatală, ananghe, desluşită încă din timpurile cele mai vechi ca domnind peste fenomenele naturii fizice. Ea a fost ordinea morală. Oamenii şi-au închipuit-o ca pe un fel de suflet universal care reglementa mişcările diferitelor lumi, tot astfel cum sufletul comandă trupului.

Se întrevede astfel gândirea generaţiilor primitive. Principiul acestui cult este în afară de natura fizică şi se află în acea mică lume plină de mister care este omul.

Ne întoarcem din nou, prin chiar aceasta, la cultul morţilor. Ambele au aceeaşi vechime. Erau atât de strâns legate între ele, încât erau în credinţa anticilor una şi aceeaşi religie, cuprinzând, în egală măsură, focul sacru, dar şi pe Demoni, pe Eroi, pe zeii Lari <nota28>. Vedem din două texte, unul al lui Plaut şi altul al lui Columella, că în vorbirea obişnuită „foc sacru” era sinonim cu „L-ar casnic”, iar Cicero nu face nicio deosebire între focul sacru şi Penaţi, şi nici între Penaţi şi zeii Lari <nota 29>. Citim în Servius:

„Prin foc sacru anticii înţelegeau zei Lari; de aceea Vergiliu spune când «foc sacru» în loc de Penaţi, când Penaţi în loc de «foc sacru <nota 30>». „Într-un binecunoscut pasaj din Enéida, Hector îi spune lui Eneas că-i va încredinţa Penaţii Troiei şi, de fapt, îi încredinţează focul sacru. Într-un alt pasaj, Eneas, invocându-i pe aceşti zei, îi numeşte când Penaţi, când Lari, când Vesta <nota 31>.

Am văzut de altfel că anticii numeau Lari sau Eroi sufletele morţilor, cărora omul le atribuia o putere supraomenească şi divină. Amintirea vreunuia dintre aceşti morţi sacri era totdeauna legată de focul sacru. Adorându-l pe unul, omul îl adora totodată şi pe celălalt. Erau totdeauna nedespărţiţi în respectul şi în rugăciunile ce le erau adresate. Urmaşii, când vorbeau de vatra sacră, aminteau şi de numele strămoşului: „Părăseşte acel loc, îi spune Oreste Elenei, şi mergi către străvechea vatră sacră a lui Pelops, ca să-mi asculţi cuvintele <nota 32>”. Eneas, de asemenea, când vorbeşte despre focul sacru pe care-l transportă pe mare, îl numeştelarul lui Assaracus, ca şi cum acest foc ar fi sufletul strămoşului său.

Grămăticul Servius, care era foarte doct în tot ceea

ce privea antichitatea greacă şi romană (pe vremea lui era mult mai bine studiată decât pe vremea lui Cicero), spune că, după un obicei străvechi, morţii erau înmormântaţi în case. Şi adaugă: „Iată de ce Larilor şi Penaţilor li se aduc rugăciuni în case <nota 33>”. Această frază stabileşte în modul cel mai limpede o străveche relaţie între cultul morţilor şi cel al focului sacru. Putem deci socoti că vatra sacră şi casnică n-a fost la început decât un simbol al cultului morţilor, că sub lespedea vetrei se odihnea un strămoş, că focul era aprins aici întru cinstirea acestuia, şi că acest foc părea că întreţine în el viaţa, sau îi înfăţişa sufletul ca stând mereu de veghe.

Cele spuse de noi aici nu sunt decât o presupunere, căci dovezile lipsesc. Dar sigur este că până şi cele mai străvechi generaţii aparţinând neamului din care se trag grecii şi romanii, au practicat cultul morţilor şi al vetrei sacre, religie veche care nu-şi căuta zeii în natura fizică, ci în omul însuşi, şi care avea drept obiect adorarea fiinţei invizibile ce se afla în noi, forţa morală şi de gândire ce ne însufleţeşte şi ne guvernează trupul.

Această religie nu a avut totdeauna aceeaşi putere asupra sufletului; ea şi-a pierdut treptat din intensitate, dar nu a dispărut. Contemporană cu primele vârste ale rasei ariene, ea a prins rădăcini atât de puternice în sânul acesteia, încât nici măcar strălucita religie a Olimpului grecesc nu a putut-o clinti. Pentru ca ea să dispară, a trebuit să ia naştere creştinismul.

Vom vedea curând ce influenţă puternică a exercitat acea religie asupra instituţiilor casnice şi sociale ale anticilor. Ea a fost concepută şi întemeiată în acea epocă îndepărtată când arienii îşi creau instituţiile, şi a fost hotărâtoare pentru calea pe care au mers mai târziu popoarele.

<titlu> NOTE

1. Grecii numeau acest altar cu diferite nume: bomos

(altar), eshdra (cămin), estia (casă, altar, mormânt); acesta din urmă ajunge să se impună în limbă şi este cuvântul cu care va fi desemnată apoi zeiţa Vesta. Latinii numeau acelaşi altar vesta, ara, sau focus. La început obişnuiau să aibă altare în căminele caselor, adică altare pentru sacrificii şi vetre (Nonius Marcellus, ed. Quicherat, p. 53).

2. Imnuri homerice, XXIX. Imnuri orfice, LXXXIV. Hesiod, Munci ţi zile, 679. Eschil, Agamemnon, 1056. Euripide, Heracle furios, 503, 599. Tucidide, I, 136. Aristofan, Plutos, 795. Cato, De re rustica, 143. Cicero, Pro domo, 40. Tibul, I, I, 4. Horaţiu, Epode, II, 43. Ovidiu, Arta iubirii, I, 637. Vergiliu, II, 512.

3. Vergiliu, VII, 71: din brazii sacri. Festus, v. Felicis. Plutarh, Numa, 9.

4. Euripide, Heracle furios, 715. Cato, De re rustica, 143, Ovidiu, Fastele, III, 698.

5. Macrobiu, Salurnalia, I, 12.

6. Plutarh, Numa, 9; Festus, éd. Millier, p. 106.

7. Ovidiu, Arta iubirii, I, 637: la cei vechi era obiceiul se dea tămâie şi vin şi focuri; Plaut, Captivii, II, 39 – 40; Neguţătorul, V, I, 5. Tibul, I, 3, 34; Horaţiu, XXIII, 2, 3 – 4, Cato, De re rustica, 143. Plaut, Ulcica, prolog.

8. Imnuri orfice, 84.

9. Vergiliu, Eneida, II, 523. Horaţiu, Epistole, I, 5. Ovidiu, Tristele, IV, 8, 22.

10. Enripido, Alcesta, 162 – 168.

11. Plaut, Ulcica, prolog.

12. Zeu domestic, Eustaţiu, în Odyss., p. 1756 şi 1814. Zeus kiésios de care pomeneşte adesea este un zeu domestic, este căminul.

13. Isaios, De Cironis hered „16: să se roage să ne dea sănătate şi avere bună.

14. Eschil, Agamemnon, 851 – 853.

15. Cato, De re rustica, 2. Euripide, Heracle furios, 523.

16. Vergilin, Eneida, I, 704: penaţii să ardă în flăcări.

17. Vergiliu, Georgicele, IV, 383 – 385. Să stropeşti de trei ori cu nectar căminul în flăcări; flacăra luminează de trei ori până sus în tavan. Servius explică astfel cele două versuri: adică a vărsat în foc vinul cel mai curat, după care, dacă flacăra creşte şi mai mult, înseamnă că e semn bun.

18. Ovidiu, Fastele, VI, 315.

19. Plutarh, Quest. rom., 64: masa este un lucru sfânt-Id., Symposiaca, VII, 4, 7: la unii masa este numită cămin, Id., ibid., VII, 4, 4: punând ofrande în foc. Ovidiu, Fastele. VI, 300: şi cred că zeii sunt prezenţi la masă; VI, 630: ca podoabă varsă vinuri în foc; II, 634; va pune în farfurie hrană pentru larii încununaţi. Cf. Plaut; Ulcica, II, 7, 16; Horaţiu, Ode, III, 23; Satire, II, 3, 166; Juvenal, XII, 87 – 90; Plutarh, De Fon. Rom., 10.

— A se compara cu Imnul homeric, XXIX, G. Plutarh, fragmente, Comentarii asupra lui Hesiod, 44. Servius, în Acneida, I, 730: Romanii obişnuiau să ia masa în linişte, până când mâncărurile oferite ca jertfă sunt aduse la vatră şi pune în foc şi copilul va vesti pe zeii binevoitori.

20. Înaintea larului bun mănânc şi pe sclavii obraznici îi hrănesc cu ospeţe oferite ca ofrandă zeilor Horaţiu, Satire, II, 6, 66).

— Ovidiu, Fastele, II, 631-633. Juvenal, XII, 83 – 90.

— Petroniu, Satiricon, c. 60.

21. Aceeaşi prescripţie în religia romană: să nu se pună piciorul în foc, Varro la Nonius Marcellus, p. 479, ed. Quicherat, p. 557.

22. Porfirius, De abstinentia, II, p. 106; Plutarh, De frigida, 8.

23. Imnuri homerice, 29; Ibid? „v. 33. Plafon, Cratylos, 18. Hesychius, către cămin. Diodor, VI, 2, Aristofan, Păsările, 865.

24. Pausanias, V, 14.

25. Cicero, Despre natura zeilor, II, 27. Ovidiu, Fastele, VI, 304.

26. Ovidiu, Fastele, VI, 29J.

27. Hesiod, Munci şi zile, 678 – 680. Plutarh, Comentariu, asupra lui Hesiod, fragm. 48.

28. Tibul, 11, 2. Horaţiu, Ode, IV, 11, 6. Ovidiu, Tristele, III, 13; V, 5. Grecii dădeau zeilor casnici sau eroilor epitolul ephéstioi – care locuiesc în cămin sau esliouhoi, care veghează asupra căminelor.

29. Plaut, Ulcica, II, 7, 16: În focul nostru iar; Columela, XI, 1, 19: larul şi focul familiar. Cicero, Pro domo, 41; în apărarea lui P. Quinctius, 27, 28.

30. Servius, în Acneida, III, 134.

31. Vergiliu, Eneida, II, 297; IX, 257 – 258; V, 744.

32. Euripide, Oreste, 1420 – 1422.

33. Servius, în Acneida, V, 64; VI, 152. A se vedea Platon, Minos, p. 315: în casă îi cinstesc pe cei morţi.

<titlu> CAPITOLUL IV

<titlu> Religia casnică

Nu trebuie să ne închipuim această străveche religie ca fiind asemenea celor ce au fost întemeiate mai târziu, într-o epocă mai înaintată a omenirii, încă de multe secole, aceasta nu mai admite o doctrină religioasă decât dacă ea îndeplineşte două condiţii: să-i vorbească despre un dumnezeu unic; să se adreseze tuturor oamenilor şi să le fie accesibilă tuturor, nerespingând în mod sistematic nicio clasă şi nicio rasă. Dar religia, la începuturile ei, nu îndeplinea niciuna din aceste două condiţii. Nu numai că nu le oferea oamenilor spre adorare un dumnezeu unic ci, mai mult chiar, zeii ei nu acceptau să fie adoraţi de toţi oamenii. Ei nu se înfăţişau ca fiind zeii întregii umanităţi. Nu semănau nici chiar cu Brahma, care era cel puţin zeul unei mari caste, şi nici cu Zeus Panhelenicul, care era zeul unei naţiuni întregi, în cadrul acestei religii primitive, fiecare zeu nu putea fi adorat decât de o singură familie.

Religia era cu desăvârşire casnică.

Trebuie să lămurim acest lucru foarte important; căci altminteri nu vom înţelege relaţia foarte strânsă care se stabilise între aceste vechi credinţe şi constituirea familiei greceşti şi romane. Cultul morţilor nu semăna nicidecum cu cel pe care creştinii aveau să îl consacre sfinţilor. Una din primele reguli ale acestui cult consta în faptul că el nu putea fi practicat de fiecare familie decât faţă de morţii care-i aparţineau prin legături de sânge.

Funeraliile nu puteau fi săvârşite religios decât de către ruda cea mai apropiată. Iar la masa funebră, ce se repeta la date fixe, nu avea dreptul să ia parte decât familia, orice străin fiind exclus cu stricteţe <nota 1>. Se credea că mortul nu accepta ofranda decât din mâna rudelor sale, şi că singurul cult ce-i era pe plac era cel pe care i-l consacrau urmaşii săi. Prezenţa cuiva care nu ar fi aparţinut familiei tulbura liniştea manilor. De aceea legea interzicea străinilor să se apropie de morminte <nota 2>. Faptul de a atinge cu piciorul, chiar din greşeală, la mormânt, era socotit un act nelegiuit, pe care nu-l puteai şterge decât liniştindu-l pe mort şi purificându-te. Cuvântul prin care anticii numeau cultul morţilor este cât se poate de semnificativ; grecii spuneau patriazein <nota 3>, latinii spuneau parentare. Şi aceasta pentru că rugăciunea şi ofranda nu erau închinate decât părinţilor <nota 4>. Cultul morţilor era cu adevărat cultul strămoşilor <nota 5>. Lucian din Samosata. bătându-şi joc de părerile vulgului, ne face să vedem limpede acest lucru când spune: „Mortul ce nu a lăsat în urma lui un fiu nu capătă ofrande, fiind osândit la o foame veşnică <nota 6>”.

În India, ca şi în Grecia, ofranda nu putea fi închinata unui mort decât de către cei ce coborau din el. Legea hinduşilor, ca şi legea ateniană, interzicea prezenţa oricărui străin, fie el şi prieten, la masa funebră. Necesitatea ca aceste mese să fie oferite de urmaşii

mortului era atât de strictă, încât se presupunea că manii rosteau adeseori în lăcaşul lor această dorinţă: „Fie să se nască de-a lungul timpurilor, din neamul nostru, fii care să ne închine de-a pururi orez fiert în lapte, miere şi unt curat! <nota 7>”.

În Grecia şi la Roma, ca şi în India, fiul avea datoria să facă libaţii şi să aducă jertfe în cinstea manilor tatălui său şi ai tuturor strămoşilor săi <nota 8>. A nu-ţi îndeplini această îndatorire însemna a comite cea mai gravă impietate, deoarece întreruperea cultului ducea la decăderea unei serii

<nota>

A aduce o ofrandă în memoria defunctului.

</nota>

de morţi şi la nimicirea fericirii lor. O asemenea neglijenţă nu era cu nimic mai prejos decât un adevărat paricid, multiplicat în funcţie de câţi strămoşi număra familia.

Dacă, dimpotrivă, sacrificiile erau îndeplinite regulat, aşa cum cereau riturile, dacă hrana era dusă la mormânt la date fixe, atunci strămoşul devenea un zeu protector. Duşmănos faţă de toţi cei ce nu coborau din el, respingându-i departe de mormântul său, aruncând asupra lor toate bolile, dacă ar fi îndrăznit să se apropie, el era în schimb plin de bunătate faţă de urmaşii săi, cărora le sărea totdeauna în ajutor.

Exista un veşnic schimb de fapte binevoitoare între viii şi morţii fiecărei familii. Strămoşul primea din partea urmaşilor şirul de mese funebre, adică singurele bucurii de care putea avea parte în cea de a doua viaţă a sa. Urmaşul – primea din partea strămoşului ajutorul şi puterea de care avea nevoie în viaţa de aici. Cel viu nu se putea lipsi de cel mort. după cum nici cel mort nu se putea lipsi de cel viu. Astfel se stabilea o legătură puternică între toate generaţiile unei familii, ce devenea asemenea unui trup

nedespărţit întru vecie.

Fiecare familie îşi avea mormântul ei, unde morţii veneau să se odihnească unul după altul, totdeauna împreună. Toţi cei ce aveau în vine acelaşi sânge trebuiau îngropaţi aici, dar, cu niciun preţ, vreun om din altă familie <nota 9>. Aici se celebrau ceremoniile şi aniversările. Tot aici fiecare familie credea că-şi vede strămoşii sacri. În timpurile cele mai străvechi, mormântul se afla chiar pe proprietatea familiei, în mijlocul locuinţei, nu departe de poartă, „pentru ca, după cum spune un autor antic, fiii, intrând sau ieşind din casa lor, să-şi întâlnească de fiecare dată părinţii, şi să le închine de fiecare dată câte o rugăciune <nota 10>”. Astfel, strămoşul rămânea în mijlocul alor săi; invizibil, dar mereu prezent, continua să facă parte din familie şi să fie tatăl acesteia. El, nemuritorul, el, preafericitul, el, divinul, se interoga de muritorii pe care-i lăsase în urma lui pe pământ; ştia de ce duc trebuinţă, îi sprijinea în slăbiciunea lor. Iar cel ce trăia i nea, cel ce muncea, şi care, după cum spuneau anticii, nu-şi îndeplinise încă îndatoririle faţă de viaţă, îşi avea alături călăuzele şi protectorii: şirul de taţi. când era încolţit de greutăţi, invoca străvechea lor înţelepciune, când se afla în nenorocire, le cerea să-l mângâie, când se afla la primejdie, le căuta sprijinul, dacă greşise, implora să fie iertat.

Desigur că ne este foarte greu astăzi să înţelegem faptul că omul a putut cândva să-şi adore ca pe un zeu propriul tată sau strămoş. Nouă ni se pare că a face din om o divinitate intră în contradicţie cu religia. Ne este tot atât de greu să înţelegem străvechile credinţe ale acestor oameni, pe cât de greu le-ar fi fost lor să le înţeleagă pe ale noastre. Dar să ne gândim că anticii nu cunoşteau ideea creaţiei; misterul naşterii era pentru ei ceea ce misterul creaţiei poate fi pentru noi. Zămislitorul li se părea o fiinţă divină, şi de aceea i se închinau strămoşului.

Acest sentiment era probabil foarte firesc şi foarte puternic, căci el apare ca principiu ai unei religii aproape în cazul tuturor societăţilor umane aflate la începuturile lor; îl întâlnim la chinezi, dar şi la vechii geţi şi sciţi, la populaţiile din Africa, dar şi la cele din Lumea Nouă <nota 11>.

Focul sacru, care era atât de strâns legat de cultul morţilor, avea, de asemenea, drept caracteristică esenţială faptul de a aparţine fiecărei familii în parte. El îi înfăţişa pe strămoşi <nota 12>; era providenţa unei familii, şi nu avea nimic în comun cu focul sacru din casa familiei învecinate, care era o altă providenţă. Fiecare vatră sacră îi proteja numai pe membrii familiei căreia îi aparţinea.

Această religie era celebrată în incinta casei. Cultul nu era public. Dimpotrivă, toate ceremoniile se săvârşeau numai în mijlocul familiei <nota 13>. Vatra sacră nu era niciodată aşezată în afara casei, şi nici chiar lângă poarta exterioară, adică într-un loc unde ar fi putut fi văzută de cei străini de familie. Grecii o aşezau totdeauna într-o incintă <nota 14> care o apăra de orice ai ingère şi chiar de orice priviri profane. Romanii o ascundeau în mijlocul casei. Toţi aceşti zei – Vatra Sacră, Lari, Mani – erau numiţi zeii ascunşi sau zeii dinlăuntrul casei <nota 15>. Tot ce ţinea de această religie era secret, sacrificia occulta*, spune Cicero <nota 16>; dacă o ceremonie era văzută de un străin, ea era, prin chiar aceasta, tulburată, pângărită.

Această religie casnică nu avea nici reguli uniforme şi niciun ritual comun. Fiecare familie îşi avea, în această privinţă, o totală autonomie. Nicio putere exterioară nu avea dreptul să-i reglementeze cultul sau credinţa. Singurul preot era tatăl; ca preot, el nu recunoştea nicio ierarhie. Pontiful de la Roma sau arhontele din Atena puteau veghea dacă tatăl de familie îşi îndeplineşte toate îndatoririle religioase, dar ei nu aveau dreptul să-i poruncească să le schimbe în vreun fel. Suo quisque ritu

sacrificium facial** era regula absolută <nota 17>. Fiecare familie îşi avea ceremoniile proprii, sărbătorile proprii, formulele de rugăciune şi imnurile proprii <nota 18>. Numai tatăl, singurul interpret şi singurul pontif al religiei sale, avea dreptul să o transmită, şi singurul învăţăcel nu putea fi decât fiul său. Riturile, cuvintele rugăciunii, cânturile, care făceau în mod esenţial parte din această religie domestică, erau un patrimoniu, o proprietate sacră, pe care familia nu o împărţea cu nimeni şi care nu putea fi dezvăluită străinilor. Tot astfel se petreceau lucrurile şi în India: „Cânturile pe care le-am moştenit de la familia mea şi pe care tatăl meu mi le-a transmis, spune brahmanul, mă întăresc împotriva duşmanilor mei <nota 19>".

Astfel, religia nu sălăşluia în temple, ci în case; fiecare îşi avea zeii ei; fiecare zeu nu proteja decât o singură familie şi nu era zeu decât pentru o casă. Bunul simţ ne-ar interzice să ne închipuim că o asemenea religie le-ar fi fost revelată

<nota>

Sacrificii ascunse (lat.).

Fiecare va face sacrificiul după obiceiul său (lat.).

oamenilor de către imaginaţia înflăcărată a unuia dintre ei sau că ea le-ar fi fost comunicată de o castă de preoţi. Ea s-a născut în mod spontan în mintea omenească; leagănul ei a fost familia; fiecare familie şi-a creat zeii săi proprii.

Această religie nu se putea propaga decât din tată-n fiu. Tatăl, dând naştere fiului, îi dăruia în acelaşi timp credinţa sa, cultul său, dreptul de a întreţine focul sacru, de a oferi masa funebră, de a rosti formulele de rugăciune. Naşterea stabilea o legătură misterioasă între copilul nou venit şi toţi zeii familiei. Aceşti zei erau chiar familia lui, theoi engheneis: erau însuşi sângele lui, theoi synaimoi. Copilul căpăta deci, odată cu naşterea sa, dreptul de a-i adora şi de a le închina jertfe; iar mai târziu, când prin

moarte va fi devenit el însuşi zeu, îşi lua la rându-i locul printre zeii familiei.

Trebuie să observăm că această religie nu se propaga decât din bărbat în bărbat, idee legată probabil de felul cum oamenii înţelegeau pe acea vreme naşterea <nota 21>. În timpurile primitive se credea – aşa cum stau mărturie Vedele, precum şi diferite referiri din dreptul grecesc şi roman – că puterea de reproducere aparţine în exclusivitate tatălui. Numai tatăl poseda principiul misterios al fiinţei şi numai el transmitea scânteia vieţii. Această idee străveche explică de ce cultul domestic se transmitea totdeauna din bărbat în bărbat, de ce femeia nu participa la el decât prin mijlocirea tatălui şi soţului ei, precum şi de ce, după moarte, femeii nu i se închina acelaşi cult şi aceleaşi mese funebre ca şi bărbatului. De aici au rezultat şi alte consecinţe foarte importante în ceea ce priveşte dreptul privat şi constituirea familiei: le vom vedea în cele ce urmează.

<titlu> NOTE

1. Legea lui Solon interzicea să însoţeşti plângând convoiul mortuar al unui om care nu-ţi era părinte (Plutarh, Solon, 21). Ea nu îngăduia femeilor să însoţească mortul decât dacă erau verişoare, verişoare primare Demostene, în Macartatum 62 – 63). Cf. Cicero. Despre legi, II, 26, Varro, Despre limba latină, VI, 13: Aduc hrană la mortului celor care au dreptul să li se aducă sacrificii. Gaius, II, 5, 6: Numai dacă este înmormântarea cuiva care are legătură cu noi.

2. Nu este îngăduit să mergi la înmormântarea unui străin (Legea lui Solon, în Plutarh, Solon, 21). Pittacos nu îngăduia nimănui să vină la înmormântarea unui străin (Cicero, Despre legi, I, 26).

3. Pollux, III, 10.

4. Citim de asemenea în Isaios, De Meneclis hered., 46: „Dacă Meneclis nu are copii, nu vor avea loc sacrificii

casnice pentru el şi nimeni nu-i va aduce ofranda anuală la mormânt”. Alte pasaje din acelaşi autor ne arată că numai fiul trebuie să verse băuturile pe mormânt, De Philoct. hered., 51; ibid., 65; De Apollod. hered., 30.

5. Cel puţin la origine, căci apoi cetăţile au avut eroii lor locali şi naţionali, cum vom vedea mai departe. Vom vedea totodată că adopţia crea o înrudire artificială şi dădea dreptul de a cinsti strămoşii.

6. Lucian, De luciu.

7. Legile lui Manu, III, 138; III, 274.

8. Este ceea ce limba greacă numeşte a face cele cuvenite (Eschine, împotriva lui Timarchos; 40; Dinarhos, împotriva, lui Aristogeilon, 18). Cf. Plutarh, Calo, 15: trebuie să se ofere sacrificii funebre părinţilor. Vezi cum Dinarhos îi reproşează lui Aristogeiton că nu a făcut sacrificiul anual tatălui său care a murit în Eretria. Dinarhos, împotriva lui Aristogeiton, 18.

9. Vechiul obicei al mormintelor de familie este atestat în modul cel mai formal. Cuvintele taphos patroos (mormânt părintesc), mnéma patraon (monument părintesc), mnéma ton progonon (monumentul strămoşilor) revin neîncetat la greci ca şi la latini: tumulus patrius (mormânt părintesc), monumentum genlis (monumentul neamului). Demostene, în Eubulidem, 28: monumentele părinteşti sunt în comun pentru cei din acelaşi neam. Legea lui Solon interzicea să fie înmormântat aici un om din altă familie; să nu fie adus un străin (Cicero, Despre legi, II, 26). Demostene, în Macartatum, 79 descrie mormântul „unde odihnesc toţi cei care se trag din Buselos; se numeşte monumentul Buselizilor; este un loc mare înconjurat de un gard, potrivit obiceiului vechi”. Mormântul Lakiazilor, monumentul cimonian, este menţionat de Marcellinus, biograful lui Tucidide şi de Plutarh, Cimon, 4.

— Există o veche anecdotă care dovedeşte cât de

necesar era ca fiecare mort să fie îngropat în mormântul familiei sale; se povestea că lacedemonienii, în momentul când se pregăteau să dea lupta cu mesenienii, şi-au legat la braţul drept semne deosebite cuprinzând numele fiecăruia şi cel al tatălui, pentru ca, în cazul morţii, trupul să poată fi recunoscut şi dus în mormântul strămoşesc; această trăsătură a obiceiurilor antice ne-a fost păstrată de Iustin, III, 5. Eschil face aluzie la acelaşi obicei când spune, referindu-se la războinicii care vor pieri, că vor fi aduşi în mormintele părinţilor, ţarina mormintelor părinteşti (Cei şapte contra Tebei, v. 914).

— Romanii aveau şi ei morminte de familie. Cicero, Despre îndatoriri, I, 17: legătura, de strige înseamnă a avea aceleaşi monumente ale strămoşilor, a se folosi de aceleaşi temple, a avea morminte comune. Ca şi în Grecia, era interzis să înmormântezi un om dintr-o altă familie; Cicero, Despre legi, II, 22: spun că nu este îngăduit să fie adus un mort din afara neamului. Vezi Ovidiu, Tristele, IV, 3, 45; Velleius, II, 119; Suetoniu, Nero, 50; Tiberiu, l; Cicero, Tusculane, I, 7; Digesta, XI, 7; XLVII, 12, 5.

10. Euripide, Elena, 1163 – 1168.

11. La e trusei şi la romani era obiceiul ca fiecare familie religioasă să păstreze imaginile strămoşilor ei aşezate în jurul atriumului. Să fi fost oare vorba de portrete de familie sau idoli?

12. Cămin strămoşesc, vatră strămoşească. La fel, în Vede, Agni este invocat încă uneori ca zeu domestic.

13. Isaios, Despre moştenirea lui Kiron, 15 – 18.

14. Această incintă era numită hérkos.

15. Zei de sub pământ, zei penaţi. Cicero, Despre natura zeilor, II, 27: penaţi, fiindcă stau sub pământ. Servius, Aen., III, 12: de aceea sunt numiţi penaţi fiindcă de obicei locuiesc în adâncurile templelor.

16. Cicero, De arusp. resp., 17.

17. Varro, Despre limba latină, VII, 88.

18. Hesiod, Munci şi zile, 701. Macrobiu, Salurnalia, I, 16. Cicero, Despre legi, II, 11: a păstra obiceiul familiei şi al strămoşilor.

19. Rig-Veda, traducere Langlois, vol. I, p. 113. Legile lui Manu menţionează adesea obiceiurile specifice fiecărei familii: VIII, 3; IX, 7.

20. Sofocle, Antigona, 199; ibid., 659. Comparaţi zeii strămoşeşti la Aristofan, Viespile, 388; Eschil, Perşii, 404; Sofocle, Electra, 411; zei natali, Platon, Legile, V, p. 729; zei ai neamului, Ovidiu, Fastele, II, 631.

21. Vedele numesc focul sacru cauza posterităţii masculine. A se vedea Mitakehara, trad. Orianne, p. 139.

<titlu> Cartea a II-a

<titlu> FAMILIA

<titlu> CAPITOLUL I

<titlu> Religia a fost principiul constitutiv al familiei din antichitate

Dacă ne ducem cu gândul la aceste vechi generaţii de oameni, vom găsi în fiecare casă un altar şi, în jurul altarului, adunată familia. Ea se reuneşte în fiecare dimineaţă pentru a adresa focului sacru primele sale rugăciuni şi, în fiecare seară, pentru a-l invoca o ultimă dată. În timpul zilei, ea se adună lângă el, la masa la care participă cu evlavie după rugă şi libaţiune. În toate actele sale religioase, întreaga familie cântă împreună imnurile pe care le-a moştenit din străbuni.

În afara casei, pe câmpia învecinată, se află un mormânt. Este cea de-a doua locuinţă a familiei. Aici se odihnesc la un loc mai multe generaţii de străbuni; moartea nu i-a despărţit. În această a doua existenţă ei rămân împreună şi continuă să formeze o familie unită.

Între cei vii şi morţii familiei nu-i decât această distanţă, de câţiva paşi, ce desparte casa de mormânt. În anumite zile, cei vii se adună lângă străbunii lor. Le aduc prânzul funebru, le varsă pe mormânt lapte şi vin, depun

prăjituri şi fructe, sau ard pentru ei carnea unei victime, în schimbul acestor ofrande le cer să-i ocrotească; îi denumesc zeii lor şi le cer să facă astfel ca roadele câmpului să fie îmbelşugate, casa înfloritoare, inimile pline de virtute.

Principiul pe care se bazează familia antică nu este numai acela al naşterii. O dovedeşte faptul că sora nu ocupă în familie locul pe care îl deţine fratele şi că fiul devenit independent sau fata căsătorită încetează cu totul să facă parte din familie; sunt mai multe prevederi importante ale legilor greceşti şi romane pe care vom avea prilejul să le cercetăm mai departe.

Principiul pe care se bazează familia nu este nici acela al afecţiunii fireşti. Căci dreptul grecesc şi cel roman nu ţin de loc seama de acest sentiment. El poate exista în străfundul inimilor dar nu reprezintă nimic în faţa legilor. Tatăl poate să-şi iubească fiica, dar nu poate să-i lase moştenire averea sa. Legile succesiunii, adică legile ce reflectă în chipul cel mai fidel ideile oamenilor despre familie, sunt în contradicţie flagrantă fie cu ordinea naşterii, fie cu afecţiunea naturală <nota 1>.

Istoricii dreptului roman remarcând pe bună dreptate că nici naşterea şi nici afecţiunea nu reprezentau fundamentul familiei romane, au crezut că ea s-ar baza pe puterea paternă sau maritală. Ei fac din această putere un fel de instituţie primordială. Dar nu explică cum s-a format, dacă nu cumva prin superioritatea forţei bărbatului faţă de cea a femeii, a tatălui asupra copiilor. Or, punând forţa la originea dreptului ne-am înşela grav. De altfel, vom vedea mai departe că autoritatea paternă sau maritală, departe de a fi o cauză primară, a fost ea însăşi un efect; ea a derivat din religie şi a fost stabilita prin ea: deci nu ea este principiul care a constituit familia.

Membrii familiei antice sunt uniţi prin ceva mai puternic decât naşterea, decât sentimentul şi decât forţa

fizică: religia vetrei sacre şi a străbunilor. Ea face ca familia să alcătuiască un singur corp în viaţa de aici ca şi în cea de dincolo. Familia antică este mai mult o unire religioasă decât una naturală. De aceea vom vedea mai departe că femeia nu va fi luată în consideraţie cu adevărat, decât după ce ceremonia sacră a căsătoriei va fi iniţiat-o între-ale cultului; că fiul nu va fi nici el luat în considerare, dacă a renunţat la cult sau dacă s-a rupt de familie; că dimpotrivă, fiul adoptiv va fi considerat ca un adevărat fiu pentru că în acest caz, dacă nu există o legătură de sânge, există în schimb comunitatea cultului ce-i şi mai puternică încă; că moştenitorul care va refuza să adopte cultul familiei sale nu se va bucura de dreptul de succesiune; că în sfârşit, legăturile de rudenie şi dreptul de moştenire vor fi reglementate, nu după naştere, ei după drepturile de participare la cult, aşa cum le-a stabilit religia. Fără îndoială că nu religia a creat familia, dar cu siguranţă că ea i-a stabilit regulile; aşa se face că familia antică a dobândit o alcătuire atât de diferită şi de aceea pe care ar fi avut-o dacă sentimentele naturale ar fi fost singurele care ar fi fondat-o.

Limba greacă veche avea un cuvânt foarte semnificativ pentru a defini familia; i se spunea epislion, cuvânt care înseamnă ceea ce se află lângă o vatră sacră. O familie era un grup de oameni cărora religia le permitea să invoce acelaşi foc sacru şi să ofere masa funebră aceloraşi străbuni <nota 2>.

<titlu> NOTE

1. Se înţelege că vorbim aici de dreptul cel mai vechi. Vom vedea în continuare că vechile legi au fost modificate.

2. Herodot, V, 73, pentru a spune 700 de familii foloseşte expresia şapte sule de case în alt loc, 1, 176 pentru a desemna 80 de familii spune optzeci de cămine. Aceeaşi expresie în Plutarh, Romulus, 9.

<titlu> CAPITOLUL II

<titlu> Căsătoria

După toate aparenţele prima instituţie pe care religia casnică a instituit-o a fost căsătoria. Este de remarcat faptul că această religie a vetrei sacre şi a strămoşilor, ce se transmitea prin partea bărbătească de la o generaţie la alta, nu aparţinea totuşi numai bărbatului: femeia lua şi ea parte la cult. Ca fiică asista la actele religioase ale tatălui; după căsătorie, la cele ale soţului. Caracterul esenţial al uniunii conjugale la antici reiese chiar şi numai din aceasta. Două familii trăiesc una lângă cealaltă, dar au zei diferiţi într-una din ele, o tânără ia parte, încă din copilărie, la religia tatălui; ea invocă focul sacru din vatra sa; îi oferă în fiecare zi libaţii, o înconjură cu flori şi ghirlande în zilele de sărbătoare, îi cere protecţia, îi mulţumeşte pentru binefaceri. Această vatră paternă este zeul ei. Să presupunem că un tânăr din familia vecină o cere în căsătorie; aceasta înseamnă pentru ea cu totul altceva decât trecerea dintr-o casă într-alta. Înseamnă părăsirea vetrei părinteşti pentru ca de acum încolo, să meargă să invoce focul sacru din vatra soţului, înseamnă schimbarea religiei, practicarea altor rituri şi rostirea altor rugăciuni, înseamnă că îşi va părăsi zeul copilăriei pentru a se pune sub oblăduirea unui zeu pe care nu-l cunoaşte. Ea nu trebuie să spere că va putea rămâne credincioasa unuia, venerându-l pe celălalt, căci conform unui principiu sacru al acestei religii, o aceeaşi persoană nu poate invoca două focuri sacre şi nici două serii de strămoşi. „După căsătorie, spune un autor antic, femeia nu mai are nimic comun cu religia casnică a părinţilor ei: ea o sacrifică pentru cea a soţului <nota 1>”.

Căsătoria este deci un act de gravitate pentru tânăra fată, şi nu mai puţin grav pentru soţ. Căci religia cere ca să te fi născut aproape de vatra sacră pentru ca să ai dreptul să aduci aici sacrificii. Şi totuşi el va introduce aproape de vatra sa o străină; împreună eu ea va îndeplini

ceremoniile misterioase ale cultului său şi ei îi va revela riturile şi formulele ce alcătuiesc patrimoniul familiei sale. Nimic pe lume nu-i pentru el mai de preţ decât această moştenire; aceşti zei, aceste rituri, aceste imnuri, pe care le-a moştenit de la străbunii săi şi care îl ocrotesc în viaţă, îi făgăduiesc bogăţia, fericirea, virtutea. Şi totuşi, în loc să-şi păstreze numai pentru el această putere tutelară aşa cum sălbaticul îşi păstrează idolul sau amuleta, el va consimţi ca o femeie să o împartă cu sine.

Astfel că atunci când pătrunzi în gândirea celor din antichitate, îţi dai seama câtă importanţă avea pentru ei uniunea conjugală şi cât de necesară era aici intervenţia religiei. Căci oare nu era nevoie ca, printr-o ceremonie sacră, tânăra femeie să fie iniţiată în cultul pe care avea să-l urmeze de aici încolo? Pentru a deveni preoteasă a acestei vetre sacre, de care nu era legată prin naştere nu era oare nevoie de un fel de consacrare sau adopţiune?

Căsătoria era ceremonia sfântă ce trebuia să producă aceste mari efecte. Scriitorii latini sau greci desemnează frecvent căsătoria prin cuvinte care indică un act religios <nota 2>. Pollux, care trăia pe vremea Antoninilor, dar care poseda o întreagă literatură veche, pe care noi n-o mai avem, spune că în timpurile din vechime, în loc să se desemneze căsătoria prin numele ei particular (gamos), ea era desemnată simplu prin cuvântul telos, care înseamnă ceremonie sacră <nota 3>; ca şi cum căsătoria ar fi fost, în acele timpuri vechi, ceremonia sacră prin excelentă.

Or, religia care săvârşea căsătoria nu era nici aceea a lui Jupiter şi nici a Junonei sau a altor zei din Olimp. Ceremonia nu avea loc într-un templu; ea se săvârşea în casă, prezidată de zeul casei. De fapt, când religia zeilor cerului a devenit dominatoare, oamenii n-au putut fi împiedicaţi să-i invoce şi în rugăciunile căsătoriei; s-a format chiar obiceiul ca oamenii să se ducă mai întâi în temple şi să aducă acestor zei sacrificii, ceea ce alcătuiau

aşa-numitele preludii ale căsătoriei <nota 4>. Dar partea principală şi esenţială a ceremoniei trebuia întotdeauna să se săvârşească în faţa vetrei domestice.

La greci, ceremonia căsătoriei se compunea, ca să spunem astfel, din trei acte. Primul se săvârşea în faţa vetrei tatălui, enghyesis, cel de-al treilea, la vatra soţului, telos; iar al doilea era trecerea de la unul la celălalt, pompé.

1. În casa părintească, în prezenţa pretendentului, tatăl, înconjurat de obicei de familia sa, aduce un sacrificiu. După terminarea sacrificiului, tatăl declară, rostind o formulă sacramentală, că îşi dă fata tânărului. Această declaraţie este indispensabilă pentru căsătorie. Căci tânăra fată n-ar putea să se ducă să adore vatra soţului, dacă tatăl ei n-ar fi desfăcut-o în prealabil de vatra ei părintească. Pentru ca să intre în noua ei religie, ea trebuie să fie desfăcută de orice legătură cu prima ei religie <nota 5>.

2. Tânăra este dusă la casa soţului. Uneori o conduce însuşi soţul <nota 6>. În unele oraşe sarcina de a o conduce pe fată îi revine unuia dintre acei bărbaţi investiţi la greci cu o putere sacerdotală şi care se numeau heralzi <nota 7>. De obicei fata este aşezată într-un car <nota 8>, are obrazul acoperit cu un văl şi poartă pe cap o coroană. Coroana, aşa cum vom avea prilejul să vedem adeseori, era folosită la toate ceremoniile cultului. Rochia ei este albă. Albul era culoarea veşmintelor purtate cu prilejul tuturor actelor religioase. Era precedată de cei ce purtau o torţă; este torţa nupţială <nota 9>. Pe tot parcursul drumului se cântă în jurul fetei un imn religios, care are drept refren cuvintele o ymin o yménaie. Imnul se numea himeneut, şi importanţa acestui cântec sfânt era atât de mare încât dădea numele întregii ceremonii <nota 10>.

Fata nu intra după voia ei în noua ei locuinţă. Trebuia

ca soţul s-o răpească, să simuleze o răpire, soţul să scoată câteva strigăte şi femeile care o însoţesc să se prefacă că o apără. De ce este nevoie de acest rit? Să fie oare un simbol al pudorii fetei? E puţin probabil, n-a venit încă timpul pudorii; căci ceea ce se va săvârşi mai întâi în această casă, va fi o ceremonie religioasă. Oare nu se urmăreşte mai curând să se sublinieze faptul că femeia ce se va închina la această vatră nu are niciun fel de drept prin ea însăşi, că nu se apropie de noua ei vatră din propria-i voinţă, şi că stăpânul locului şi-al zeului trebuie s-o introducă printr-un act al puterii sale? Oricum ar fi, după o luptă simulată, soţul o ridică în braţe şi o trece dincolo de poartă, având mare grijă ca picioarele fetei să nu atingă pragul <nota 11>.

Toate acestea nu reprezintă decât pregătirea şi preludiul ceremoniei. Actul sacru va începe în casă.

3. Tinerii se apropie de vatră sacră, soţia este acum în prezenţa divinităţii casnice. Este stropită cu apă lustrală; atinge focul sacru <nota 12>. Se spun rugăciuni. Apoi cei doi soţi împart între ei o prăjitură, o pâine, câteva fructe <nota 13>.

Această masă uşoară ce începe şi sfârşeşte printr-o libaţiune şi o rugăciune, această împărţire a hranei în faţa focului sacru îi pune pe cei doi soţi în comuniune religioasă şi în comuniune cu zeii domestici <nota 14>.

Căsătoria romană semăna mult cu cea greacă şi cuprindea ca şi aceasta, trei acte: traditio, deducţia în domum, confarreatio.

1. Fata părăseşte vatra părintească. Cum ea nu este legată de această vatră prin propriul ei drept, ci numai prin intermediul tatălui familiei, numai autoritatea tatălui poate s-o despartă de ea. Deci actul de traditio este o formalitate indispensabilă <nota 15>.

2. Fata este condusă la casa soţului. Ca şi în Grecia, ea este acoperită de-un văl şi poartă o cunună, iar

cortegiul este precedat de-o torţă nupţială <nota 16>. În jurul fetei se cântă un vechi imn religios. Poate că odată cu trecerea vremii, cuvintele acestui imn s-au schimbat, adaptându-se schimbărilor din credinţe sau din limbaj; dar refrenul sacramental a rămas mereu acelaşi, fără să poată fi schimbat: era cuvântul Talassie, cuvânt căruia romanii din vremea lui Horaţiu nu-i înţelegeau sensul, tot aşa cum grecii nu înţelegeau cuvântul ymenaic, şi care era, probabil, restul sacru şi inviolabil al vreunei vechi formule <nota 17>. Cortegiul se opreşte în faţa casei soţului. I se prezintă tinerei fete, focul şi apa. Focul este emblema divinităţii casnice; apa este apa lustrală ce foloseşte familiei la toate actele religioase <nota 18>. Pentru ca fata să intre în casă trebuie, ca şi la greci, să se simuleze răpirea <nota 19>. Soţul o ridică pe fată în braţe şi o trece peste prag, având grijă ca picioarele ei să nu atingă pragul.

3. Soţia este condusă în faţa vetrei sacre, acolo unde se află Penaţii, acolo unde toţi zeii casnici şi imaginile străbunilor sunt grupate în jurul focului sacru. Cei doi soţi, ca şi în Grecia, aduc o jertfă, varsă libaţia, rostesc câteva cuvinte şi mănâncă împreună o prăjitură din făină (panis farreus) 20. Această prăjitură mâncată în timp ce se rostesc rugăciuni, în prezenţa şi sub privirile divinităţilor familiei realizează unirea sfântă dintre soţ şi soţie <nota 21>. Din acest moment ei sunt uniţi în acelaşi cult. Femeia are aceiaşi zei, aceleaşi rituri, aceleaşi rugăciuni, aceleaşi sărbători ca şi soţul ei. De aici vine acea veche definiţie a căsătoriei pe care jurisconsulţii ne-au păstrat-o: Nuptiae sunt divini juris et humani communicaţio. Şi cealaltă: Uxor soda humanae rei atque divinae <nota 22>. Astfel femeia a intrat în religia soţului

<nota>

— Nunţile sunt împărtăşirea dreptului divin şi uman (lat.)

</nota>

ei, femeie pe care înşişi zeii, cum spune Platon, au introdus-o în casă.

Femeia, odată căsătorită, poate să celebreze şi cultul morţilor; dar ea nu aduce prânzul funebru propriilor ei străbuni căci nu mai are acest drept. Căsătoria a desprins-o cu totul de familia tatălui şi a distrus toate legăturile religioase cu ea. Ea aduce ofrande străbunilor soţului; acum face parte din familia lor; ei au devenit şi străbunii săi. Căsătoria a fost pentru ea ca o a doua naştere. De acum încolo este fiica soţului ei, liliac loco*, spun jurisconsulţii. Nu poţi aparţine nici de două familii, nici de două religii casnice; femeia aparţine numai familiei şi religiei soţului ei. Vom vedea mai departe care sunt consecinţele acestei reguli asupra dreptului de succesiune.

Este probabil că instituţia căsătoriei sacre este la fel de veche la rasa indo-europeană ca şi religia casnică, fiindcă una nu poate fi concepută fără cealaltă. Această religie l-a învăţat pe bărbat că uniunea conjugală este altceva decât o legătură între sexe sau o afecţiune trecătoare şi i-a unit pe soţi prin puternica legătură a aceluiaşi cult şi a aceloraşi credinţe. De altfel, ceremonia nunţii era atât de solemnă şi avea efecte atât de grave încât nu trebuie să ne surprindă faptul că bărbaţii considerau că această ceremonie nu este permisă şi posibilă decât pentru o singură femeie în fiecare casă. O astfel de religie nu putea să admită poligamia.

Se considera chiar că o astfel de unire este de nedesfăcut şi că divorţul este aproape imposibil <nota 23>.

Dreptul roman permitea uşor desfacerea căsătoriei prin coemptio sau prin usus, dar desfacerea căsătoriei religioase era foarte dificilă. Pentru a se săvârşi această ruptură era necesară o nouă ceremonie sacră, căci numai religia putea desface ceea ce religia unise. Ceea ce făcuse

aşa-numita confarreatio nu se putea distruge decât prin diffarreatio. Cei doi soţi care doreau să se despartă

<nota>

În locul fiicei (lat.)

</nota>

apăreau pentru ultima oară în faţa vetrei sacre comune; erau de faţă un preot şi câţiva martori. Li se dădea soţilor, ca şi în ziua cununiei, o prăjitură din făină <nota 24>. Dar, probabil că, în loc s-o împartă între ei, soţii o refuzau. Apoi, în loc de rugăciuni, rosteau câteva formule „cu caracter ciudat, sever, duşmănos, înfricoşător" <nota 25>, un fel de blestem prin care femeia renunţa la cultul şi la zeii soţului. Din acel moment, legatara religioasă era ruptă. Comunitatea cultului încetând, orice altă comunitate înceta de drept, şi căsătoria era desfăcută.

<titlu> NOTE

1. Dicearhos, citat de Stefanos din Bizanţ, patra.

2. Ceremonie de căsătorie, sacrificiu de nuntă. 3. Pollux, III, 3, 38.

4. Ceremonii preliminare căsătoriei, sacrificii înaintea căsătoriei, Pollux, III, 38.

5. Herodot, VI, 130. Isaios, De Philoctem. hered., 14. Demostone dă câteva cuvinte din formulă: femeia măritată este aproape de cei drepţi (Despre coroană, II, 18). Această parte a actului căsătoriei se numea de asemenea ekdosis (acţiunea de a da o fată în căsătorie) tradiţia, Pollux, III, 35. Demostene, pro Phormione, 32.

6. Pollux, III, 41.

7. Pâutarh, Quest. grec., 27.

8. Pliitarh, Quest. rom., 29. Fotios, Lex., p. 52: după ce au luat-o de la căminul părintesc o duc pe un car la casa mirelui.

9. Iliada, XVIII, 492. Hesiod, Scutul, 275. Euripide, Ifigenia în Aulis, 732; Fenicienele, 344; Elena, 722 – 725, Pollux, III, 41. Lucian, Action, 5.

10. Iliada, XVIII, 495. Hesiod, Scutul, 280. Aristofan, Păsările, 1720; Pacea, 1332; Pollux, III, 37; IV, 80. Fotios, Bibliolh., c. 239.

11. Plutarh, Licurg, 15: căsătorie prin răpire. Dionysios din Halicarnas, II, 30: nu prin violenţa răpirii, ci prin căsătoria împlinită după obiceiul grec şi arhaic şi în felul vestit în care se leagă căsătoriile.

12. Focul şi tulburarea nupţială (Valerius Flaccus, Argonautica, VIII, 24.5).

13. Plutarh, Solon, 20; Praec. conjug., I. Acelaşi obicei la macedoneni; Quintus Curtius, VIII, 16: a poruncit să fie adusă pâine după obiceiul strămoşesc; aceasta era la macedoneni mărturia cea mai sfântă a celor care se căsătoreau; tăind plinea cu sabia, soţii făceau libaţii în cinstea zeilor. 72

14. De aici expresia lui Platon: împreună cu teii şi cu cei care vin la căsătoriile sfinte acasă (Legile, VIII, p. 841, 1 şi altă expresie la Plutarh, la comunitatea neamului vin aducând şi oferind lucrurile cele mai măreţe şi mai de preţ (Viaţa lui Tezeu). Acelaşi scriitor spune în alt loc că nu există legătură mai sfântă decât căsătoria, nu este legătură mai sacră (Amatorius, h).

15. Despre formele neobişnuite ale tradiţiei şi ale sponsio (făgăduinţă solemnă) în dreptul roman a se vedea textul atât de ciudat al lui Servius Sulpicius la Aulus Gellius, IV, 4.

— Cf. Plant, Ulcica, II, 2, 41-49; II, 3, 4; Trei parale, V, 4; Cicero, Către Atticua, I.G. Ovidiu, Vâslele, II, 558 – 561.

17. Piu tar h, Romulus, 15.

18. Varro, Despre limba latină, Y, 61. Phitarh, Quest. rom., I. Servius, ad Acneida, IV, 167.

19. Plutarh, Quest. rom., 29; liomului 1, 15. Maerobiu, Salurnalia, I, 15. Festus, v. răpi.

20. Pliniu, Istoria naturală, XVIII, 3, 10; Dintre cale

sfinte nimic nu mai era respectat decât legătura confareaţiei când nouă solii aduceau turlă de făină de griu. Dionysios din Halicarnas, 11, 25 – numesc căsătoriile sfinte pharrdkia de la voalul comunităţii.

— Tacit, Anale, IV, 16; XI, 26 – 27; Juvenal, X, 329 – 336. Servius, ad Aen. IV, 103; ad Georg., I, 31. Gains, I, 110 – 112. Ulpian, IX. Digesta, XXIII, 2, 1. Şi la etrusci căsătoria se împlinea printr-un sacrificiu (Varro, De re rustica, II, 4).

— Aceleaşi obiceiuri la vechii hinduşi (Legile lui Manu, III, 27 – 30; 172; VI, 152; VIII, 227; IX, 194. Mitackehara, trad. Orianne, p. 066, 107, 236).

21. Vom vorbi mai târziu despre celelalte forme de casai orie care au fost practicate la romani şi unde religia nu mai avea niciun rol. E de ajuns să spunem aici că cea mai veche pare a fi fost căsătoria sacră; căci ea corespunde celor mai vechi credinţe şi n-a dispărut pe măsură ce celelalte au slăbit.

22. Soţia este părtaşă la ceremonia umană dar ţi la cea divină. Digesta, XXIII, 2. Codex de lust., IX, 32, 4. Dionysios din Halicarnas, II, 25: comunitatea de avere şi a templelor.

23. Cel puţin la origine. Dionysios din Halicarnas, li, 25 spune clar că nimic nu putea să desfacă o asemenea căsătorie. Practicarea divorţului pare a fi intrat destul de timpuriu în dreptul atic.

24. Festus, v. Diffarealio. Pollux, III, c. 3 apopompé (separarea), într-o inscripţie se citeşte: preotul confareaţilor şi al difareaţiilor, Orelli, nr. 2648.

25. Înspăimântătoare, ciudate, crude, Plutarh, Quest. rom., 50.

<titlu> CAPITOLUL III

<titlu> Despre continuitatea familiei; celibatul interzis; divorţul în caz de sterilitate. Inegalitatea dintre fiu şi fiică

Credinţele privitoare la cei morţi şi cultul ce li se datora au fondat familia antică şi i-au conferit cea mai mare parte dintre reguli.

Am văzut mai înainte că bărbatul, după moarte, era considerat o fiinţă fericită şi divină, dar cu condiţia ca oamenii cei vii să-i ofere fără încetare prânzul funebru. Dacă aceste ofrande încetau, mortul intra în dizgraţie şi decădea la rangul de demon nefericit şi răufăcător. Căci în epoca aceea când aceste vechi generaţii începuseră să-şi reprezinte viaţa viitoare, ele nu se gândiseră încă la recompense şi pedepse; credeau că fericirea mortului nu depindea de purtarea sa din timpul vieţii, ci de cea pe care urmaşii săi o aveau faţă de el. De aceea fiecare părinte aştepta de la urmaşi seria de ofrande funebre ce trebuia să asigure oamenilor săi odihna şi fericirea.

Această opinie a fost principiul fundamental ai dreptului casnic şi antic. De aici a decurs în primul rând regula că fiecare familie trebuie să se perpetueze la nesfârşit. Morţii aveau nevoie ca descendenţa lor să nu se stingă niciodată. În mormântul în care trăiau, ei nu aveau alt motiv de nelinişte decât acesta. Unicul lor gând ca şi unica lor dorinţă era ca să existe întotdeauna pe pământ un bărbat din neamul lor care să le aducă ofrande la mormânt. De aceea hindusul credea că morţii repetau întruna: „Să se poată naşte mereu în neamul nostru fii care să ne aducă orezul, laptele şi mierea”. Hindusul mai spunea: „Stingerea unei familii duce la distrugerea religiei familiei; străbunii lipsiţi de ofrande cad în rândurile nefericiţilor „<nota1>.

Oamenii din Italia şi din Grecia au gândit mult timp în acelaşi fel. Deşi ei nu ne-au lăsat în scrieri o exprimare, atât de clară a credinţelor lor, aşa cum găsim în vechil e cărţi ale Orientului, dispunem cel puţin de legile lor care le atestă opiniile. La Atena legea îl însărcina pe primul magistrat al cetăţii să vegheze ca nicio familie să nu se

stingă <nota2>. De asemenea legea romană era atentă ca nu cumva să se distrugă vreun cult casnic3. Într-un discurs al unui orator atenian citim următoarele: „Nu există pe lume vreun om care ştiind că va trebui să moară, să aibă am de puţină grijă de sine încât să vrea să-şi lase familia fără urmaşi; căci, în acest caz, nu va exista nimeni care să-i săvârşească cultul datorat morţilor” <nota 4>. Fiecare avea deci un puternic interes să lase după sine un fiu, convins că în acest fel se va bucura de-o nemurire fericită. Era o datorie faţă de străbuni, căci fericirea lor nu avea să dureze decât atâta timp cât dura şi familia. De aceea legile lui Manu îl numeau pe fiul mai mare „cel ce a fost zămislit pentru a săvârşi datoria”.

Ajungem aici la una dintre cele mai importante caracteristici ale familiei antice. Religia care a fondat-o cere în chip imperios ca ea să nu piară. O familie care se stinge, reprezintă un cult ce moare. Trebuie să ne imaginăm aceste familii în epoca în care credinţele nu s-au alterat încă. Fiecare dintre ele are o religie şi zei proprii, preţioasă comoară asupra căreia trebuie să vegheze. Cea mai mare nefericire de care pietatea sa are a se teme este ca nu cumva neamul să se stingă. Căci atunci religia sa ar dispărea de pe faţa pământului, vatra sa s-ar stinge, toţi morţii săi ar cădea în uitare şi în veşnică nefericire. Marele scop al vieţii omeneşti este acela de a perpetua descendenţa pentru a continua cultul.

În virtutea acestor opinii, celibatul era probabil atât o impietate cât şi o nenorocire: o impietate pentru că celibatarul punea în primejdie fericirea manilor familiei sale; o nenorocire pentru că el însuşi n-avea să se bucure de niciun fel de cult după moarte şi n-avea să aibă parte de „ceea ce îi desfată pe mani”. Era un fel de blestem atât pentru el cât şi pentru străbunii săi.

Ne dăm seama că, cu toată lipsa legilor, aceste credinţe religioase au fost multă vreme suficiente pentru a

împiedica celibatul. Mai mult încă, se pare că, de îndată ce-au existat legi, ele au declarat că celibatul este un lucru rău şi demn de pedeapsă. Dionysios din Halicarnas, care a cercetat vechile anale ale Romei, spune c-a întâlnit o veche lege care îi obliga pe tineri să se căsătorească <nota 5>. Tratatul de Legi al lui Cicero, tratat care reproduce aproape totdeauna sub o formă filosofică, vechile legi ale Romei, cuprinde una care interzice celibatul <nota 6>. În Sparta, legislaţia lui Licurg pedepsea grav pe bărbatul care nu se căsătorea <nota 7>. Se ştie din mai multe istorioare că, atunci când celibatul a încetat să mai fie oprit prin legi, el a fost şi mai aspru interzis prin obiceiuri, în sfârşit se pare, aşa cum se vede dintr-un pasaj din Pollux, că în multe oraşe greceşti legea pedepsea celibatul ca pe un delict <nota 8>. Această lege era conformă cu credinţele oamenilor; bărbatul nu-şi aparţinea sieşi ci familiei. El era un membru dintr-un şir de oameni şi şirul nu trebuia să se oprească la el. El nu se născuse din voia întâmplării; venise pe pământ ca să continue un cult; nu trebuia să părăsească viaţa fără să fie sigur că acest cult va continua şi după moartea lui. Dar nu era de ajuns să zămisleşti un fiu. Fiul ce avea să perpetueze religia casnică trebuia să fie fructul unei căsătorii religioase. Bastardul, copilul natural, cel pe care grecii îl numeau nothos iar latinii spurius nu putea să îndeplinească rolul pe care religia i-l atribuia fiului, într-adevăr legătura de sânge nu constituia, prin ea însăşi, familia, mai era nevoie şi de legătura cultului. Or, fiul născut dintr-o femeie care nu fusese legată de cultul soţului prin ceremonia căsătoriei, nu putea nici el să aibă parte de acest cult <nota 9>. Nu avea dreptul să ofere prânzul funebru şi familia nu se putea perpetua prin el. Vom vedea mai departe că, din acelaşi motiv, acest fiu nu avea dreptul la moştenire.

Căsătoria era deci obligatorie. Ea nu avea drept scop plăcerea, obiectul ei principal nu era unirea dintre două

ființe ce se potriveau și care voiau să trăiască împreună bucuriile și greutățile vieții. Scopul căsătoriei în fața religiei și-a legii era ca, unind două ființe în același cult casnic, să zămislească o a treia ființă care să fie în stare să continue acest cult. Lucrul acesta se vede bine din formula sacramentală ce se rostea la căsătorie: Ducere uxorem liberum quaerendoniui causa*, ziceau romanii; paidon ep aroto gnesion, ziceau grecii <nota10>.

Căsătoria nefiind contractată decât pentru a perpetua familia, părea firesc ca ea să poată fi ruptă, dacă femeia era sterilă. La antici divorțul a constituit întotdeauna, în acest caz, un drept; e posibil să fi fost chiar o datorie. În India, religia spune că „femeia sterilă trebuie să fie înlocuită cu alta, după opt ani de zile” <nota11>. Niciun text formal nu dovedește că în Grecia și la Roma oamenii ar fi avut această obligație. Totuși Herodot citează doi regi din Sparta care au fost constrânși să-și repudieze soțiile pentru că erau sterile <nota12>. Despre felul cum stăteau lucrurile la Roma știm destule din povestea lui Carvilius Ruga, al cărui divorț este primul pe care analele romane l-au menționat. „Carvilius Ruga, spune Aulus Gellius, bărbat dintr-o familie importantă s-a despărțit de soția sa prin divorț, pentru că nu putea avea copii de la ea. O iubea și n-avea decât vorbe de laudă pentru purtarea ei. Dar și-a sacrificat dragostea pentru religie și pentru jurământ, fiindcă jurase (în formula căsătoriei) că o va lua de soție pentru a avea copii” <nota13>.

Religia spunea că familia nu trebuie să se stingă; orice afecțiune și orice drept natural trebuiau să cedeze în fața acestei legi absolute.

<nota>

— A lua soție pentru a dobândi copii (lat.).

Datoria de a perpetua familia era în vigoare și dacă o căsătorie era sterila din pricina bărbatului. În acest caz, un frate sau o rudă a soțului trebuia să i se substituie și soția

era obligată să se dea acestui bărbat. Copilul care se năştea era considerat drept fiu al soţului şi îi continua cultul. Acestea erau regulile la vechii hinduşi; le regăsim în legile din Atena şi la cele din Sparta <nota14>. Într-atât de mare era puterea religiei! Într-atât învăţăturile religioase treceau înaintea tuturor celorlalte!

Din acelaşi motiv, legislaţiile vechi recomandau căsătoria văduvei, când ea nu avusese copii, cu ruda cea mai apropiată a soţului. Fiul care se năştea era considerat fiu al defunctului <nota15>. Naşterea unei fete nu îndeplinea cerinţele căsătoriei, într-adevăr fata nu putea continua cultul, din pricină că, din ziua când se căsătorea, ea renunţa la familia şi la cultul tatălui şi aparţinea familiei şi religiei soţului. Familia nu se continua, ca şi cultul, decât prin bărbaţi, fapt capital ale cărei consecinţe le vom vedea mai departe.

Deci cel aşteptat şi necesar era fiul; el era cel de care aveau nevoie familia, străbunii, vatra sacră. „Prin el, spuneau vechile legi ale hinduşilor, un tată îşi îndeplinea îndatoririle faţă de manii strămoşilor săi şi îşi asigura lui însuşi nemurirea”. Fiul nu era mai puţin preţios nici în ochii grecilor, căci el trebuia, mai târziu, să aducă sacrificiile, să ofere primul funebru şi să păstreze prin cultul său religia casnică. De aceea la bătrânul Eschil, fiul era numit salvatorul căminului patern <nota16>. Venirea acestui fiu în familie era semnalată printr-un act religios, în primul rând ci trebuia să fie primit de tată. Acesta, ca stăpân şi păzitor pe viaţă al vetrei sacre şi, ca reprezentant al străbunilor, trebuia să spună dacă noul venit era sau nu din familie. Naşterea nu forma decât legătura fizică; declaraţia tatălui constituia legătura morală şi religioasă. Această formalitate era obligatorie atât la Roma cât şi în Grecia şi India.

Ca şi soţia, fiul avea nevoie şi de un fel de iniţiere. Ea avea loc la puţin timp după naştere, în ziua a noua la

Roma, în ziua a zecea în Grecia, în ziua a zecea, sau a douăsprezecea în India <nota17>. În ziua aceasta, tatăl reunea familia, chema martori şi aducea un sacrificiu vetrei sale sacre. Copilul era prezentat zeilor casnici; o femeie îl ducea în braţe şi, fugind, înconjura de mai multe ori focul sacru <nota1>. Această ceremonie avea un dublu scop: în primul rând să-l purifice pe copil <nota 19>, adică să-l cureţe de impuritatea pe care cei din vechime socoteau că ar fi contractat-o prin simplu fapt al gestaţiei şi apoi să-l iniţieze în cultul domestic. Începând din acest moment, copilul era admis în acea societate sfântă, mica biserică ce era familia. Avea acum aceeaşi religie, practica riturile ei, era apt să-i rostească rugăciunile; îşi putea onora străbunii şi, mai târziu, avea să fie el însuşi un strămoş onorat.

<titlu> NOTE

1. Bhagavad Gītā, I, 40.

2. Isaios, De Apollod. hered., 30; Demoslene, în Macartatum, 75.

3. Cicero, Despre legi, II, 19: Templele să fie veşnice; Dionysios, IX, 22: ca na nu dispară templele strămoşeşti.

4. Isaios, VII, De Apollod. hered., 30. Cf. Stobaios, Serrn., LXVII, 25: ei gdr eklipoi la gkenos eis lois tJieois thtysei.

5. Dionysios din Halicarnas, IX, 22.

6. Cicero, Despre legi, III, 2.

7. Plutarh, Licurg, 15; Preceptele lacedemonienilor; cf. Viaţa lui Lisandros, 30; pedeapsa, celui care nu se căsătoreşte.

8. Pollux, III, 48.

9. Isaios, VI, De Philoct. her., 47. Demostene, în Macarlatum, 51.

10. Menandru, fragm. 185. Domoslene, în Neaeram, 122. Lucian, Timon, 17. Eschil, Agamemnon, 1207. Alcifron, I, 16.

11. Legile lui Manu, IX, 81.
12. Herodol, V: – (9; VI, 61.
13. Aulus Gellius, IV, 3. Valiăiius \Uiximus, II, I, k-Pipnvsios, II, gg.
14. Plutarh, Solon, 20.
— Astfel trebuie înţeles ceea ce Xenofon şi Plutarh spun despre Sparta: Xenofon, Statul Spartan, I; Plutarh, Licurg – Cf. Legile lui Manu, IX, 121.
15. Legile lui Manu, IX, 69, 146. La fel se întâmplă la evrei, Deuteronom, 25.
16. Eschil, Hoeforele, 264 (262).
— La fel, în Euripide (Fenicienele, 16). Gaia îi cere lui Apollo să-i dea copiii băieţi, asociaţia băieţilor.
17. Aristofan, Păsările, 922. Demostene, în Baeot de dote, 28. Macrobiu, Saturnalia, I, 17. Legile lui Manu, II, 30.
18. Platon, Teaitetos. Lisias, în Harpocration, v Amphidromia (a cincea zi după naştere).
19. Copilul este purificat, Macrobiu, Saturnalia, I, 17.
<titlu> CAPITOLUL IV
<titlu> Despre adopţiune şi emancipare
Datoria de a perpetua cultul casnic a stat la baza principiului dreptului de adopţiune la antici. Aceeaşi religie care îl obligă pe bărbat să se căsătorească, care pronunţă divorţul în caz de sterilitate, care, în caz de neputinţă sau de moarte prematură, înlocuia pe soţ cu o rudă, oferea familiei încă o ultimă posibilitate pentru a o scăpa de nenorocirea atât de temută a stingerii neamului; această posibilitate era dreptul de adopţiune. „Cel căruia natura nu i-a dat un fiu poate să adopte unul, pentru ca ceremoniile funebre să nu înceteze”. Aşa spune vechiul legislator al hinduşilor <nota1>. Deţinem o ciudată pledoarie a unui orator atenian la un proces în care se contesta unui fiu adoptiv legitimitatea adopţiunii sale. Apărătorul ne arată mai întâi care era motivul pentru care

se adopta un fiu: „Menecles, spune el, nu voia să moară fără copii; el ţinea să lase în urma să pe cineva care să-l înmormânteze şi care, în continuare, să săvârşească ceremoniile cultului funebru”. El arată apoi ce se va întâmpla dacă tribunalul anulează adopţiunea, ce i se va întâmpla nu lui însuşi, ci celui ce l-a adoptat; Menecles este mort, dar în continuare este în joc interesul lui Menecles. „Dacă anulaţi adopţiunea mea, veţi face ca Menecles să fi murit fără să fi lăsat vreun fiu în urma lui şi, prin urinare, nimeni nu va aduce jertfe în onoarea lui, nimeni nu-i va oferi ofrandele funebre şi, în sfârşit, va rămâne fără cult <nota 2>”.

A adopta un fiu însemna deci a veghea la perpetuarea religiei casnice, la salvarea vetrei sacre, la continuarea ofrandelor funebre, la odihna manilor străbunilor. Adopţiunea aflându-şi raţiunea de a exista numai în necesitatea de a preveni stingerea unui cult, urma că ea nu era permisă decât celui ce nu avea fii. Legea hinduşilor este clară în această privinţă <nota 3>. Cea din Atena, aşijderea; o dovedeşte întreaga pledoarie a lui Demostene împotriva lui Leochares <nota 4>. Niciun text precis nu dovedeşte că ar fi existat o asemenea lege în vechiul drept roman şi se ştie că, pe vremea lui Gaius, un acelaşi bărbat putea să aibă fii proprii şi fii prin adopţiune. Se pare totuşi că acest lucru nu era admis de dreptul din vremea lui Cicero, căci într-una din pledoariile sale oratorul se exprimă astfel: „Care este dreptul ce reglementează adopţiunea? Nu trebuie oare ca cel ce adoptă să fie la o vârstă la care nu mai poate avea copii şi ca, înainte de a adopta un fiu să fi încercat să îl aibă? A adopta înseamnă a cere religiei şi legii ceea ce n-ai putut dobândi de la natură” <nota 5>. Cicero atacă adopţiunea lui Clodius, fondându-şi pledoaria pe faptul că bărbatul ce l-a adoptat are deja un fiu şi spune că această adopţiune este contrară dreptului religios. când se adopta un fiu,

primul lucru pe care trebuia să-l facă cel ce îl adoptase era să-l iniţieze în cultul său, „să-l introducă în religia sa casnică, să-l apropie de penaţii săi <nota 6>”. De aceea adopţiunea se săvârşea printr-o ceremonie sacră ce pare a fi fost destul de asemănătoare cu aceea ce marca naşterea fiului. Prin aceasta noul născut era admis la vatra sfântă şi alăturat religiei familiei. Zeii, obiectele sacre, riturile, rugăciunile tatălui deveneau şi ale fiului adoptat. Se spunea despre el că în sacra transiit *, înţelegându-se prin aceasta că a trecut la cultul noii sale familii <nota 7>.

<nota>

A trecut şi la culte (lat.).

</nota>

Prin însuşi acest fapt, el renunţa la cultul celei dinainte <nota 8>. Am văzut, într-adevăr, că după aceste vechi credinţe, acelaşi bărbat nu putea să aducă jertfă la două vetre sacre şi nici să onoreze două rânduri de străbuni. Odată primit într-o casă nouă, casa părintească îi devenea străină. Nu mai avea nimic comun cu focul sacru care-l văzuse născându-se şi nu putea să mai ofere ofrandele funebre propriilor săi străbuni. Legătura prin naştere era sfărâmată; noua legătură a cultului era mai puternică <nota 9>. Bărbatul devenea atât de străin de vechea sa familie încât, dacă murea, tatăl său natural nu avea dreptul să se ocupe de funeraliile sale şi nici să-i conducă convoiul. Fiul adoptat nu mai putea să intre în vechea sa familie; singurul lucru pe care legea i-l permitea era că, dacă avea un fiu, îl putea lăsa, în locul său, în familia ce-l adoptase. Se considera că perpetuitatea acestei familii fiind astfel asigurată, el putea pleca. Dar, în acest caz, rupea orice legătură cu propriul său fiu <nota 10>.

Adopţiunii îi corespundea drept corelativ, emanciparea. Pentru ca un fiu să poată intra într-o nouă familie, era neapărat nevoie ca el să fi putut ieşi din cea

dinainte, adică să fi fost eliberat de religia sa <nota 11>. Principalul efect al emancipării era renunţarea la cultul familiei în care se născuse. Romanii desemnau acest act în mod semnificativ: sacrorum detestatio <nota 12>. Fiul emancipat nu mai era, nici în faţa religiei şi nici a legii, membru al familiei.

<nota>

— Abjurarea la un rit (lat.).

</nota>

<titlu> NOTE

1. Legile lui Manu, IX, 10.

2. Isaios, De Menecl. hered., 10 – 46. Acelaşi orator, în procesul pentru moştenirea lui Astyphilos, c. 7, arată un om care, înainte de a muri, a adoptat un fiu pentru ca acesta să vină la altarele strămoşeşti şi să-i aducă lui şi strămoşilor lui cinstirile cuvenite.

3. Legile lui Manu, IX, trad. Orianne, p. 260.

4. Vezi şi Isaios, De Meneclis kered., 11-14.

5. Cicero, Pro domo, 13, 14. A se compara ceea ce spune Aulus Gellius referitor la adrogare, care era adoptarea unui bărbat de dreptul său: adoptările nu se fac la întâmplare şi nici inexplicabil; căci condiţiile se înfăţişează judecătorilor pontificali; este luată în considerare fi vârsta celui care vrea să adopte, dacă este potrivită pentru a creşte copii (Aulus Geïïius, V, 19).

6. A-l duce la temple, Isaios, De Apollod, her, I, A veni la temple, Cicero, Pro domo, 13. A primi la penaţi, Tacit, Istorii, I, 15.

7. Valerius Maximus, VII, 1. Cicero, Pro domo, 13: este moştenitorul templelor.

8. După ce au fost pierdute cultele strămoşeşti, Cicero, Pro domo.

9. Titus Livius, 40: Doi fii pe care, alţi doi fiind daţi în adopţie, îi va ţine acasă ca singurii moştenitori ai penaţilor.

10. Isaios, De Philoct. her., 45; De Aristarchi her., li.

Demosteiie, împotriva lui Leochares, 68. Antifon, fragm. 15. Harpocration, ed. Bekker, p. 140.

— A se compara cu Legile lui Manu, IX, 142.

11. La cei vechi a fost obiceiul ca acela care va intra în familie să renunţe mai înainte la religia în care s-a născut. Servius, ad Acneid., II, 156.

12. Aulus Gellius, XV, 25. A se compara cu ceea ce grecii numeau apohéryxis (dezmoştenire). Platon, Legile, XI, p. 928: prin crainic să renunţe să-i mai fie fiu potrivit legii. Cf. Lucian, XXIX. Fiul dezmoştenit. Pollux, IV, 93. Hesychius, v. apokéryklos.

<titlu> CAPITOLUL V

<titlu> Despre înrudire. Despre ceea ce romanii numeau înrudire în linie paternă

Platon spune că înrudirea presupune comunitatea aceloraşi zei casnici <nota 1>. Doi fraţi, mai spune Plutarh, sunt doi bărbaţi ce au datoria de a săvârşi aceleaşi jertfe, de a avea aceiaşi zei paterni, de a împărţi acelaşi mormânt <nota 2>. Când Demostene vrea să dovedească faptul că doi bărbaţi sunt înrudiţi, el arată că ei practica acelaşi cult şi aduc ofranda funebră aceluiaşi mormânt. Într-adevăr, înrudirea era conferită de religia casnică. Doi oameni se puteau considera rude atunci când aveau aceiaşi zei, aceeaşi vatră sfântă, aceeaşi masă funebră.

Or, am văzut mai înainte că dreptul de a aduce jertfe vetrei sacre nu se transmitea decât din bărbat în bărbat, cultul morţilor neadresându-se decât ascendenţilor în linie masculină.

Din aceasta regulă religioasă rezultă că nu te puteai înrudi prin femei. După opinia acestor vechi generaţii, femeia nu transmitea nici existenţa şi nici cultul. Fiul avea totul de la tată. De altfel nu puteai să faci parte din două familii şi nici să invoci două vetre sacre; fiul nu avea deci altă religie şi nici altă familie în afară de cea a tatălui <nota 3>. Căci cum ar fi putut avea o familie după mamă?

Însăşi mama, în ziua în care riturile sacre ale căsătoriei fuseseră săvârşite, renunţase cu totul la propria sa familie; din acel moment, ea oferise masa funebră străbunilor soţului, ca şi cum ar fi devenit fiica lor, şi n-o mai oferise propriilor săi străbuni, pentru că nu mai era considerată că ar descinde din ei. Nu mai păstrase nici legătura religioasă şi nici legătura de drept cu familia în care se născuse. De bună seamă că fiul ei nu avea nimic comun cu această familie.

Principiul înrudirii nu era actul material al naşterii; era cultul. Acest lucru se vede clar în India. Aici şeful familiei oferă, de două ori pe lună, masa funebra; el aduce o turtă manilor tatălui său, o alta bunicului său dinspre tată, o a treia străbunicului său pe linie paternă, şi niciodată celor din care descinde în linie feminină. Apoi, mergând mai departe, dar mereu în aceeaşi linie dinspre tată, el aduce ofrande celui de al patrulea, al cincilea şi al şaselea ascendent. Numai că pentru aceştia ofranda este mai puţin bogată; consta într-o simplă libaţiune de apă şi câteva boabe de orez. În aceasta constă masa funebră; înrudirea se socoteşte după cum se săvârşesc aceste rituri. când doi bărbaţi ce săvârşesc separat riturile meselor funebre pot, urcând fiecare în seria celor şase străbuni, să găsească unul care să le fie comun amândurora, cei doi bărbaţi sunt înrudiţi. Ei sunt şamanodacas, dacă strămoşul comun este dintre aceia cărora nu li se oferă decât libaţii de apă, sapindas, dacă este dintre aceia cărora îi se aduce turta <nota 4>. Socotind după uzanţele noastre, înrudirea celor numiţi sapindas s-ar extinde până la gradul al şaptelea, iar a celor numiţi şamanodacas până la al patrusprezecelea. Atât într-un caz, cât şi în celălalt, înrudirea se recunoaşte după faptul că cei înrudiţi aduc ofrande aceluiaşi străbun; se vede că în acest sistem înrudirea prin femei nu poate fi admisă.

La fel stăteau lucrurile şi în Occident. S-a discutat

mult asupra noţiunii prin care jurisconsulţii romani înţelegeau înrudirea după tată. Dar lucrul devine uşor de rezolvat de îndată ce apropiem noţiunea de înrudire de religia casnică. Aşa cum religia nu se transmitea decât din bărbat în bărbat, tot astfel, fapt atestat de către toţi jurisconsulţii vechi, doi bărbaţi nu puteau fi înrudiţi între ei decât dacă, urcând din tată în tată, descopereau că au străbuni comuni <nota 5>.

Regula înrudirii era deci aceeaşi ca pentru cult. Între aceste două lucruri există o legătură vădită. Înrudirea după tată nu era altceva decât înrudirea aşa cum o stabilise la origine religia.

Pentru a reda mai clar acest adevăr, să trasăm tabloul unei familii romane.

În acest tablou, a cincea generaţie ce trăia prin anul 140 î.e.n. este reprezentată prin patru personaje. Erau oare toţi patru înrudiţi între ei? După ideile noastre de astăzi, ar fi; după opinia romanilor ei nu erau toţi înrudiţi între ei. Să cercetăm într-adevăr dacă aveau toţi acelaşi cuib casnic, adică dacă aduceau ofrande aceloraşi străbuni. Să ne oprim la cel de-al treilea Scipio Asiaticus, ce rămâne singur în ramura sa să ofere masa funebră; urcând în linie bărbătească, găseşte drept al treilea străbun pe Publius Scipio. De asemenea Scipio Emilianus, aducând jertfe, va întâlni în linia ascendenţilor săi pe acelaşi Publius Scipio. Deci Scipio Asiaticus şi Scipio /Emilianus sunt înrudiţi între ei; la hinduşi ei s-ar fi numit sapindas.

Pe de altă parte Scipio Serapione are drept al patrulea străbun pe Lucius Cornélius Scipio, care este şi cel de-al patrulea străbun al lui Scipio Emilianus. Ei sunt deci înrudiţi între ei; la hinduşi ei s-ar numi şamanodacas. În limbajul juridic şi religios din Roma, aceşti trei Scipio sunt înrudiţi după tată; primii doi sunt rude de gradul şase, cel de-al treilea este cu ei rudă de gradul opt. Nu acelaşi

lucru se întâmplă cu Tiberius Gracchus. Acest bărbat care, după obiceiurile noastre de astăzi, ar fi cea mai apropiată rudă a lui Scipio Emilianus, nu era considerat nici măcar ruda sa cea mai îndepărtată. Nu are nicio importanţă, într-adevăr, că Tiberius este fiul Corneliei, fiica Scipionilor; nici el şi nici chiar Cornelia nu aparţin acestei familii prin religie. El nu are alţi străbuni în afară de bărbaţii Sempronius; lor le oferă masa funebră; urcând în seria ascendenţilor săi, el nu va întâlni niciodată decât un Sempronius. Scipio Emilianus şi Tiberius Gracchus nu sunt deci rude. Legătura de sânge nu este de ajuns pentru a se stabili o înrudire; e nevoie de legătura prin cult.

Se înţelege de aici pentru ce, în faţa legii romane, doi fraţi consanguini erau rude, pe când fraţii uterini nu erau. Nu se poate spune nici măcar că descendenţa pe linie, bărbătească ar fi principiul imuabil pe care se întemeia înrudirea. Nu după naştere, ci după cult se recunoşteau cu adevărat rudele. Într-adevăr, fiul pe care emanciparea îl desfăcuse de cult nu mai era rudă a tatălui său; străinul ce fusese adoptat, adică admis în cult, devenea rudă a celui ce-l adoptase şi chiar a întregii sale familii, într-atât este de adevărat că religia era aceea ce fixa înrudirile.

Fără îndoială c-a sosit o vreme când în India şi Grecia, ca şi la Roma, înrudirea prin cult n-a mai fost singura admisă. Pe măsură ce această veche religie slăbi, vocea sângelui glăsui mai tare, şi înrudirea prin naştere fu recunoscută de drept. Romanii numeau acest fel de înrudire, ce era absolut independentă de regulile religiei casnice, cognatio. Citind pe jurisconsulţii de la Cicero până la Justinian, vedem cum cele două sisteme de înrudire rivalizează între ele şi îşi dispută domeniul dreptului. Dar pe vremea celor douăsprezece Table se cunoştea doar înrudirea în linie paternă şi numai ea conferea dreptul de moştenire. Vom vedea mai departe că acelaşi lucru s-a petrecut şi la greci.

<titlu> NOTE

1. Platon, Legile, V, p. 729: înrudirea, grupul zeilor protectori ai familiei.

2. Plutarh, De frai. amare, l.

3. Este urinată familia tatălui, nu a mamei. Digesla, c. 50, tit. 16, § 196.

4. Legile lui Manu, V, 60; Milakehara, trad. Orianne, p. 213.

5. Gaius, I, 156: sâni rude după tată legale prin înrudire prin persoanele de sex bărbătesc, aşa cumsunt fratele născut din acelaşi tată, fiul fratelui sau nepot de la acesta, tot aţa şi unchiul din partea tatălui fi fiul unchiului şi nepotul din partea acestuia. Id. 111, 10. Ulpian, XXV! Instituţiile lui Iustinian, III, 2.

<titlu> CAPITOLUL VI

<titlu> Dreptul de proprietate

Iată o instituţie a anticilor despre care nu ne putem face nicio idee judecând după ceea ce vedem, în jurul nostru. Anticii au fondat dreptul de proprietate pe principii care nu mai sunt cele ale generaţiilor de azi; rezultă că legile prin care ei l-au garantat sunt mult diferite de ale noastre. Se ştie că există neamuri care n-au ajuns niciodată să instituie proprietatea privată; altele n-au instituit-o decât în timp şi cu greu. Întra-adevăr, nu-i uşor, la originea societăţilor, să ştii dacă individul poate să-şi ia în stăpânire pământul şi să stabilească o legătură atât de puternică între fiinţa sa şi o parte din pământ încât să poată spune: acest pământ este al meu, acest pământ este precum o parte din mine. Tătarii concep dreptul de proprietate atunci când e vorba de turme, dar nu-l înţeleg când e vorba de sol. La vechii germani, după câţiva autori, pământul nu aparţinea nimănui; în fiecare an tribul asigura fiecăruia dintre membrii săi un lot de cultivat, lot ce se schimba în anul următor. Germanul vechi era proprietarul recoltei; nu era şi al pământului. La fel stau lucrurile şi la o

parte din rasa semită precum şi la unele popoare slave.

Dimpotrivă, populaţiile Greciei şi ale Italiei, încă din cea mai îndepărtată antichitate, au cunoscut şi practicat întotdeauna proprietatea privată. Istoria nu consemnează nicio epocă în proprietatea să fi fost comună <nota 1>;

şi nici nimic care să semene a câmpurilor care este cu acea împărţire anuală semnalată la germani. De notat următorul fapt foarte important, în timp ce rasele ce nu acordă individului proprietatea solului, i-o acordă cel puţin pe aceea a roadelor muncii sale, adică a recoltei, la greci se întâmplă contrariul, în unele oraşe, cetăţenii erau constrânşi să-şi pună în comun recolta, sau cel puţin cea mai mare parte din ea, şi roadele trebuiau să le consume în comun <nota 2>; individul nu era deci stăpân absolut asupra griului pe care-l recoltase; dar, în acelaşi timp, printr-o mare contradicţie, era proprietar absolut al solului. Pământul era al său în mai mare măsură decât recolta. Se pare că la greci concepţia dreptului de proprietate a urmat un drum cu totul opus celui ce pare a fi firesc. Ea nu s-a aplicat mai întâi la recoltă şi apoi la sol. S-a urmat ordinea inversă.

În aceste societăţi greceşti şi italice s-au fondat şi instituit în chip foarte serios, încă din cele mai vechi timpuri, trei lucruri: religia casnică, familia, dreptul de proprietate; trei lucruri care au avut între ele, la origine, o mare legătură şi care pare că au fost de nedespărţit.

Ideea proprietăţii private se afla în însăşi religia. Fiecare familie îşi avea vatra sa sacră şi străbunii săi. Aceşti zei nu puteau fi adoraţi decât de ea şi n-o ocroteau decât pe ea; erau proprietatea sa.

Or, între aceşti zei şi pământ, oamenii din antichitate vedeau o legătură misterioasă. Să considerăm mai întâi vatra sacră; acest altar este simbolul vieţii sedentare; însuşi numele lui o indică <nota 3>. Altarul trebuie aşezat pe pământ; odată aşezat, nu trebuie să i se mai schimbe

locul. Zeul familiei vrea să aibă o reşedinţă fixă; este greu să transporţi piatra pe care arde; din punct de vedere religios e şi mai greu încă şi nu îi este îngăduit omului s-o facă decât dacă îl obligă vreo nevoie cumplită, dacă vreun duşman îl izgoneşte sau dacă pământul nu-l mai poate hrăni. Cel ce aşază vatra sacră o face cu gândul şi cu speranţa că ea va rămâne întotdeauna în acelaşi loc.

Zeul se instalează aici nu pentru o zi şi nici chiar pentru o viaţă de om, ci pentru tot timpul cât va dăinui această familie şi va exista cineva care să-i întreţină flacăra prin sacrificii. În felul acesta vatra sfântă pune stăpânire pe pământ; această parte de pământ devine a sa; ea este proprietatea sa.

Iar familia, care din datorie şi prin puterea religiei rămâne mereu adunată în jurul vetrei sale sacre, se fixează pe pământ întocmai ca şi altarul. Ideea de domiciliu vine în chip firesc. Familia este legată de vatra sacră şi vatra sacră de pământ; se stabileşte o legătură strânsă între pământ şi familie. Aici trebuie să-şi aibă locuinţa permanentă, pe care nu se va gândi s-o părăsească, decât în cazul când vreo forţă superioară ar constrânge-o. Întocmai ca vatra sacră ea va ocupa mereu acest loc. Acest loc îi aparţine: este proprietatea sa, nu proprietatea unui singur om, ci a unei familii ai cărei membri îşi vor urma unii altora, născându-se şi murind aici.

Să urmărim ideile celor din antichitate. Două focuri sacre reprezintă divinităţi diferite, ce nu se unesc şi care nu se confundă niciodată; lucrul acesta este atât de adevărat încât nici chiar căsătoria dintre două familii nu stabileşte vreo legătură între zeii lor. Vatra sacră trebuie să fie izolată, adică net separată de tot ceea ce este străin de ea; nu e permis ca vreun străin să se apropie de focul sacru în momentul când se săvârşesc ceremoniile cultului şi nici chiar să-l vadă: de aceea aceşti zei se numesc zei ascunşi myhioi, sau zei interiori, Penaţii. Pentru că această

regulă religioasă să fie bine păstrată, în jurul vetrei sacre, la o oarecare distanţă, trebuie să fie o îngrădire. N-are importanţa dacă e un gard viu, unul din scânduri, sau un zid de piatră. Din orice ar fi, îngrăditura marchează limita ce desparte domeniul unei vetre de domeniul alteia. Această îngrădire este considerată sacră <nota 4>. A o depăşi este o impietate. Zeul veghează asupra ei şi o are în paza sa: de aceea acestui zeu i se atribuie epitetul de hérkeios <nota 5>. Această îngrădire trasată de religie şi ocrotită de ea este emblema cea mai sigură, semnul cel mai de netăgăduit ai dreptului de proprietate.

Să ne referim la timpurile primitive ale rasei ariene, îngrădirea sacră pe care grecii o numesc hérkos iar latinii hectum, cuprinde locul împrejmuit, destul de întins, în care familia îşi are casă, turmele şi micul câmp pe care-l cultivă. În mijloc se înalţă vatra sacră şi protectoare. Să ne ducem cu gândul la timpurile care au urmat: oamenii au ajuns până în Grecia şi-n Italia şi au construit oraşe. Locuinţele s-au apropiat între ele, totuşi ele nu sunt alăturate. Incinta sacră mai există încă, dar are proporţii mai mici; de cele mai multe ori se reduce la un mic zid, la o groapă, la o brazdă, sau la o simplă fâşie de pământ de câţiva paşi lăţime. În toate cazurile, cele două case nu trebuie să se atingă; existenţa unui zid despărţitor, comun amândurora, este considerată imposibilă. Două case nu pot avea un zid comun; căci atunci incinta sacră a zeilor casnici ar fi dispărut. La Roma, legea fixează spaţiul liber, ce trebuie întotdeauna să despartă cele două case la o lăţime de două picioare şi jumătate; acest spaţiu este consacrat „zeului incintei <nota 6>”.

Consecinţa acestor vechi reguli religioase este că la antici viaţa în comun n-a putut fi niciodată instituită. Aici nu s-a cunoscut vreodată falansterul. Nici chiar Pithagora n-a reuşit să fundeze instituţii deoarece acestora li se opunea religia cea mai profundă. De asemenea, în nicio

epocă din viaţa anticilor nu găsim ceva care să se asemene cu acea promiscuitate a satului, răspândită peste tot în Franţa secolului al doisprezecelea. Fiecare familie având-şi zeii şi cultul său, a trebuit să aibă şi un loc al său pe pământ, domiciliul său izolat, proprietatea sa.

Grecii spuneau că vatra sacră îl învăţase pe om să ridice case <nota 7>. Într-adevăr, omul ce era fixat prin religia sa, de un anume loc pe care nu credea că va trebui să-i părăsească vreodată, s-a gândit probabil curând să clădească în acest loc o construcţie solidă. Cortul se potriveşte arabului, căruţa tătarului, dar unei familii ce are o vatră casnică îi trebuie o locuinţă care să dureze. După căsuţa de pământ sau de lemn a urmat curând casa de piatră. Casa nu se construia numai pentru o viaţă de om, ci pentru familie, ale cărei generaţii aveau să trăiască, urmându-şi una alteia, în aceeaşi locuinţă.

Casa era aşezată întotdeauna în incinta sacra.

La greci, pătratul ce forma această incintă era împărţit în două: prima parte era curtea; casa se afla în cea de-a doua parte. Vatra sacră, aşezată cam la mijlocul incintei totale, se afla astfel în fundul curţii şi aproape de intrarea casei. La Roma aşezarea era diferită, dar principiul era acelaşi. Vatra sacră era plasată tot în mijlocul incintei, dar clădirile se înălţau în jurul ei, de cele patru părţi, în aşa fel încât o închideau în mijlocul unei mici curţi.

Ideea care a inspirat acest sistem de construcţii apare clară: zidurile au fost înălţate de jur-împrejurul vetrei sacre pentru a o izola şi a o apăra; aşa că se poate spune, după cum ziceau grecii, că religia i-a învăţat pe oameni să clădească o casă.

În această casă familia este stăpână şi proprietară; acest drept îi este asigurat de divinitatea sa casnică. Casa este consacrată de prezenţa perpetuă a zeilor; ea este templul ce-i păzeşte. „Ce poate fi pe lume mai sacru, spune

Cicero, decât locuinţa fiecărui om? Aici se află altarul; aici arde focul sacru; aici se află lucrurile sfinte şi religia <nota 8>”. A pătrunde în această casă cu gânduri rele era un sacrilegiu. Domiciliul era inviolabil. După o tradiţie romană, zeul casnic îl izgonea pe hoţ şi îl îndepărta pe duşman <nota 9>.

Să trecem acum la alt obiect de cult, mormântul, şi vom vedea că aceleaşi idei se leagă şi de acesta. Mormântul avea o mare însemnătate în religia celor vechi; căci, pe de o parte, oamenii datorau un cult străbunilor şi, pe de altă parte, principala ceremonie a acestui cult, adică rasa funebră, trebuia să fie săvârşită chiar pe locul unde se odihneau strămoşii <nota 10>. Familia avea deci un mormânt comun unde membrii săi aveau să vină, pe rând, să se odihnească. Pentru mormânt regula era aceeaşi ca şi pentru vatra sacră: a uni două familii într-un acelaşi mormânt era la fel de interzis ca şi a uni două vetre casnice într-o singură casă. Dacă îngropai un mort în afara mormântului familiei sau aşezai în acelaşi mormânt trupul unui străin <nota 11> nu te făceai vinovat de-un păcat la fel de mare. Religia casnică, fie în viaţă, fie în moarte, despărţea fiecare familie de toate celelalte şi îndepărta în chip sever orice aparenţă de comunitate. Aşa cum casele nu trebuiau să fie alăturate, tot aşa nici mormintele nu trebuiau să se atingă; fiecare dintre ele avea, ca şi casă, un fel de incintă despărţitoare.

Cât de evident este caracterul de proprietate privată în toate acestea! Morţii sunt zei ce aparţin unei familii şi numai familia are dreptul să-i invoce. Aceşti morţi au luat în stăpânire pământul; ei trăiesc sub această mică movilă şi nimeni, dacă nu face parte din familie, nu poate gândi că s-ar putea amesteca cu ei. De altfel nimeni nu are voie să-i deposedeze de pământul pe care ei îl ocupă; un mormânt la cei vechi nu poate fi niciodată distrus şi nici mutat din loc <nota 12>; este apărat de cele mai severe legi. Iată

deci o parte de pământ care, în numele religiei, devine un obiect de proprietate perpetuă pentru fiecare familie. Familia şi-a însuşit acest pământ aşezându-şi aici morţii săi; ea s-a implantat aici pentru totdeauna. Urmaşul în viaţă al acestei familii poate spune pe bună dreptate: acest pământ îmi aparţine. El este într-o atât de mare măsură al lui, încât nu se poate despărţi de el şi nu are dreptul să-l înstrăineze. Pământul în care se odihnesc morţii este inalienabil şi imprescriptibil. Legea romană cere ca, dacă o familie îşi vinde câmpul unde se află mormântul, ea să rămână proprietară pe mormânt şi să păstreze veşnic dreptul de a străbate câmpul pentru a se duce să săvârşească ceremoniile cultului său <nota 13>.

Vechiul obicei era să se îngroape morţii nu în cimitire, sau pe marginea unui drum, ci pe câmpul fiecărei familii. Acest obicei din vremurile antice este atestat de o lege a lui Solon şi de mai multe pasaje din Plutarh <nota 14>. Dintr-o pledoarie a lui Demostene se vede că, încă din timpul lui, fiecare familie îşi îngropa morţii în câmpul său, şi când se cumpăra un domeniu în Attica, găseai aici mormântul vechilor proprietari <nota 15>. Acelaşi obicei este atestat şi în Italia printr-o lege din cele Douăsprezece Table, prin textele a doi jurisconsulţi şi prin următoarea frază a lui Siculus Flaccus: „În vechime existau două moduri de a aşeza mormântul, unii îl aşezau la marginea câmpului, iar alţii la mijloc <nota 16>”.

Ţinând seama de acest obicei, este uşor de conceput că ideea de proprietate s-a extins uşor de la mica movilă de pământ, unde se odihneau morţii, la câmpul ce înconjura movila. În cartea bătrânului Cato putem citi o formulă prin care ţăranul italic îi ruga pe mani să-i vegheze câmpul, să-l păzească de hoţi şi, ocrotindu-l, să-l facă să dea o recoltă îmbelşugată. Astfel că sufletele morţilor îşi extindeau acţiunea tutelară şi, odată cu ea, dreptul lor de proprietate până la marginile domeniului.

Prin ele familia era stăpâna unică a câmpului. Mormântul instituise unirea indisolubilă a familiei cu pământul, adică proprietatea. La majoritatea societăţilor primitive, dreptul de proprietate a fost stabilit prin religie, în Biblie, Domnul îi spune lui Abraham: „Eu sunt Domnul, care te-a scos din Urul Caldeii, ca să-ţi dau pământul acesta de moştenire”, şi lui Moise: „Te voi face să intri în ţara pe care am jurat să i-o dăruiesc lui Abraham şi ţi-o voi da moştenire”. Astfel Dumnezeu, proprietarul originar prin dreptul creaţiei, dă omului proprietatea sa asupra unei părţi a pământului <nota 17>. Un lucru analog întâlnim şi la vechile populaţii greco-italice. Este adevărat că acest drept n-a fost fondat de religia lui Jupiter, poate pentru că ea nu exista încă. Zeii ce-au conferit fiecărei familii dreptul său asupra pământului au fost zeii casnici, vatra sacră şi manii. Prima religie ce puse stăpânire pe sufletele lor a fost de asemenea şi cea care a instituit la ei proprietatea.

Este evident că proprietatea privată era o instituţie de care religia casnică nu se putea lipsi. Această religie impunea izolarea domiciliului şi-a mormântului: deci n-a putut exista viaţă în comun. Aceeaşi religie cerea ca vatra sacră să fie fixată de pământ şi ca mormântul să nu fie nici distrus şi nici mutat din loc. Suprimaţi proprietatea, vatra sacră se va muta dintr-un loc într-altul, familiile se vor amesteca între ele, morţii vor fi părăsiţi şi fără cult. Graţie vetrei sacre, ce era de neclintit, şi a mormântului permanent, familia a pus stăpânire pe pământ; pământul a fost, într-un anume fel, îmbibat şi pătruns de religia vetrei sacre şi-a străbunilor. Astfel că omul din vremurile vechi a fost scutit de rezolvarea unor probleme prea grele. Fără strădanie, fără umbra vreunei ezitări, el a ajuns dintr-odată şi numai în virtutea credinţelor sale la concepţia dreptului de proprietate, a acestui drept, unde îşi are originea orice civilizaţie, pentru că prin el, omul îmbunătăţeşte pământul şi devine el însuşi mai bun.

La început dreptul de proprietate a fost garantat de religie, şi nu de lege. Fiecare domeniu se afla sub privirile divinităţilor domestice ce vegheau asupra lui <nota 18>. Fiecare proprietate trebuia să fie înconjurată aşa cum am văzut că se făcea şi cu casă, de o împrejmuire care să o despartă net de domeniile altor familii. Această împrejmuire nu era un zid de piatră: era o fâşie de pământ de câţiva paşi lăţime, ce trebuia să rămână necultivat şi pe care plugul nu trebuia s-o atingă niciodată. Acest spaţiu era sacru: legea romană îl declara imprescriptibil <nota 19>; el aparţinea religiei, în anumite zile ale lunii şi ale anului, tatăl familiei dădea înconjurul câmpului său, urmând această linie; mâna din urmă animalele sortite sacrificiului, cânta imnuri şi aducea jertfe <nota 20>. Prin această ceremonie credea c-a trezit bunăvoinţa zeilor săi ce-i vor apăra câmpul şi casa; îşi marcase dreptul său de proprietate, plimbându-şi cultul casnic în jurul domeniului său. Drumul pe care îl urmaseră victimele şi rugăciunile era limita inviolabilă a domeniului.

Pe această linie de demarcaţie, din loc în loc, omul aşeza câteva pietre mari, sau câteva trunchiuri de arbori, ce se numeau termes. Despre semnificaţia acestor pietre de hotar şi despre credinţele legate de ele ne putem da seama din modul plin de pietate în care oamenii le fixau în pământ. „Iată, spune Siculus Flaccus, cum procedau străbunii noştri: începeau prin a săpa o mică groapă, puneau Terma pe marginea ei şi o încununau cu ghirlande de ierburi şi flori. După aceea aduceau o jertfă; victima odată ucisă, sângele trebuia să se scurgă în groapă; apoi se aruncau înăuntru cărbuni aprinşi (aprinşi probabil la focul sacru din vatră), boabe de grâu, turte, fructe, puţin vin şi puţină miere. După ce toate acestea arseseră în groapă, în cenuşa caldă încă, se înfigea piatra sau bucata de lemn <nota 21>. Se vede bine că această ceremonie avea scopul de a face din Termă un fel de reprezentant

sacru al cultului domestic. Pentru a-i menţine acest caracter în fiecare an se săvârşea asupra lui un act sacru, ce consta în a aduce libaţii şi a recita rugăciuni. Terma pusă în pământ era deci, într-un anume fel, religia casnică implantată în sol marcând prin asta că acest sol era pentru totdeauna proprietatea familiei. Mai târziu, datorită şi poeţilor – Terma a fost considerată ca un zeu distinct şi personal.

Folosirea Termelor sau pietrelor sacre pare a fi fost generală la rasa indo-europeană. Acest obicei exista la hinduşi în timpurile vechi ale antichităţii, şi ceremoniile sacre ale fixării pietrelor de hotar semănau mult cu cele pe care Siculus Flaccus le-a descris pentru Italia <nota 22>. Înainte de Roma, găsim Terma la sabini <nota 23>; o mai găsim şi la etrusci. Elenii aveau şi ei pietre de hotar sfinte, pietre pe care le numeau oroi, theoi orioi <nota 24>. După ce Terma este pusă în pământ după rituri, nicio putere din lume n-o putea muta din loc. Trebuia să rămână în acelaşi loc în eternitate. Acest principiu religios era exprimat la Roma printr-o legendă: Jupiter, vrând să-şi găsească un loc pe colina Capitoliului pentru a i se ridica aici un templu, nu putuse să-l deposedeze pe zeul Termei. Această poveste din vechime arată cât de sacră era proprietatea; căci Terma ce trebuia să rămână nemişcată nu semnifică altceva decât inviolabilitatea proprietăţii.

Într-adevăr Terma păzea hotarul domeniului şi veghea asupra lui. Vecinul nu îndrăznea să se apropie prea mult de el: „Căci atunci, după cum spune Ovidiu, zeul ce se simţea lovit de sapă sau de brăzdar, striga: «Opreşte-te, acesta este câmpul meu, iată-l pe al tău»” <nota 25>. Pentru a încălca domeniul unei familii, trebuia să răstorni sau să mişti din loc o piatră de hotar; or, această piatră de hotar era un zeu. Sacrilegiul era îngrozitor şi pedeapsa severă; vechea lege romană spunea: „Dacă a atins Terma cu brăzdarul plugului, omul ce-a făcut astfel şi boii săi să

fie daţi zeilor infernului <nota 26>”; aceasta însemna că omul şi boii săi vor fi ucişi ca să ispăşească. Legea etruscă, vorbind în numele religiei, se exprima astfel: „Cel ce va atinge sau va muta din loc o piatră de hotar va fi condamnat de către zei; casa sa va dispărea, neamul i se va stinge; pământul nu-i va mai da roade; grindina, rugina griului, arşiţele îi vor distruge recoltele; membrele vinovatului se vor acoperi de bube şi vor cădea sleite <nota 27>”.

Nu posedăm textul legii ateniene ce se ocupă de acest lucru; nu ne-au rămas din el decât trei cuvinte ce înseamnă: „Nu depăşi piatra de hotar”. Dar Platon pare a completa gândul legislatorului când spune: „Prima noastră lege trebuie să fie următoarea: Nimeni să nu se atingă de piatra de hotar ce desparte câmpul său de cel vecin, căci ea trebuie să rămână nemişcată. Nimeni nu trebuie să îndrăznească să mute piatra ce desparte prietenia de duşmănie, piatra pe care ne-am legat prin jurământ s-o lăsăm la locul ei <nota 28>”.

Din toate credinţele, obiceiurile şi legile, rezultă clar că religia casnică l-a învăţat pe om să-şi însuşească pământul şi i-a asigurat dreptul asupra lui.

Se înţelege fără greutate că dreptul de proprietate, fiind conceput şi constituit astfel, era mult mai complet şi mai absolut în efecte decât poate fi în societăţile noastre moderne, în care e fondat pe alte principii. Proprietatea era atât de legată de religia casnică încât o familie nu mai putea renunţa la una fără să renunţe la cealaltă. Casa şi câmpul erau ca şi încorporate în ea, şi ea nu putea nici să le piardă şi nici să le înstrăineze, în tratatul său asupra legilor, Platon nu pretindea c-ar spune o noutate când interzicea proprietarului să-şi vândă câmpul: nu făcea decât să amintească o lege veche. Totul ne duce spre concluzia că în vremurile vechi proprietatea era inalienabilă. Se ştie că în Sparta vânzarea pământului era

interzisă prin lege <nota 29>. Aceeaşi interdicţie era scrisă şi în legile din Locrida şi Leucada <nota 30>. Phidon din Corint, legislator din secolul al nouălea î.e.n., impunea ca numărul familiilor şi-al proprietăţilor să rămână neschimbat <nota 31>. Or, această dispoziţie nu putea fi respectată decât dacă fiecărei familii îi era interzis să-şi vândă pământul şi chiar să-l împartă. Legea lui Solon, ce-a venit după şapte sau opt generaţii după aceea a lui Phidon din Corint, nu interzicea omului să-şi vândă proprietatea, dar îl pedepsea sever pe vânzător, prin pierderea drepturilor de cetăţean32. În sfârşit, Aristotel ne spune, într-un mod general, că în multe oraşe vechile legislaţii interziceau vinderea pământurilor <nota 33>.

Asemenea legi nu trebuie să ne surprindă. Fundaţi proprietatea pe dreptul la muncă; omul va putea renunţa la ea. Fundaţi-o pe religie, nu va mai putea s-o facă: o legătură mai puternică decât voinţa omului îl uneşte acum de pământ. De altfel, acest câmp unde se află mormântul, unde trăiesc străbunii divini, unde familia trebuie în veşnicie să săvârşească un cult, nu este numai proprietatea unui singur om, ci a unei familii.

Dreptul individului, actualmente în viaţă, asupra acestui pământ n-a fost stabilit de către sine: cel ce i l-a conferit este zeul casei. Individul nu-l are decât în păstrare; el aparţine celor morţi cât şi celor ce se vor naşte. Face corp comun cu familia şi nu poate fi despărţit de ea. A despărţi pământul de familie, înseamnă a denatura un cult şi a păcătui faţă de-o religie. La hinduşi, proprietatea întemeiată de asemenea pe cult era un tot inalienabil <nota 34>.

Nu cunoaştem dreptul roman decât începând cu cele Douăsprezece Table, dar este limpede că în acea epocă vânzarea proprietăţii era îngăduită. Există însă motive să credem că, în cele mai vechi timpuri ale Romei şi în Italia de dinaintea existenţei Romei, pământul era inalienabil ca

şi în Grecia. Dacă nu ne-a rămas nicio mărturie legată de această lege veche, remarcăm cel puţin măsurile de îndulcire ce i s-au adus treptat. Legea celor Douăsprezece Table a scutit câmpul de această interdicţie, mormântul rămânând în continuare inalienabil. Apoi s-a îngăduit împărţirea proprietăţii, dacă existau mai mulţi fraţi, dar cu condiţia să se săvârşească o nouă ceremonie religioasă: numai religia putea împărţi ceea ce religia proclamase altă dată indivizibil, în sfârşit s-a dat îngăduinţa de a se vinde domeniul; dar pentru aceasta era nevoie de îndeplinirea unor formalităţi cu caracter religios. Vânzarea nu putea avea loc decât în prezenţa unui libripens* şi cu toate riturile simbolice ale operaţiei numită mancipatio”. Un lucru analog se constată în Grecia: vinderea unei case sau a unei bucăţi de pământ era însoţită de o jertfă adusă zeilor <nota 35>. Se pare că orice mutaţie de proprietate trebuia să fie autorizată de religie.

Dacă omul nu putea sau nu reuşea decât cu greutate să-şi înstrăineze pământul, cu atât mai mult nu putea fi deposedat de pământ fără voia lui. Exproprierea în folosul public era necunoscută la antici. Confiscarea nu se practica decât ca urmare a deciziei de exil36, adică în cazul când

<note>

— Cel care la vânzările simulate ţinea o balanţă, făcându-se că cântăreşte bucata de aramă plătită de cumpărător vânzătorului (lat.).

** Vânzare sau cumpărare a unei proprietăţi prin îndeplinirea unor formalităţi solemne (lat.).

</note>

omul deposedat de titlul său de cetăţean, nu mai putea să-şi exercite pe pământul cetăţii niciun fel de drept. Exproprierea pentru datorii nu se întâlneşte niciodată în dreptul vechi al cetăţilor <nota 37>. Desigur că legea celor Douăsprezece Table nu-l ocroteşte pe datornic: dar

ea nu îngăduie totuşi ca proprietatea să fie confiscată în folosul creditorului. Omul răspunde de datoria făcută cu trupul său şi nu cu pământul, căci pământul nu poate fi despărţit de familie. Este mai uşor să aserveşti omul decât să-i iei dreptul asupra proprietăţii care aparţine mai mult familiei sale decât lui însuşi; datornicul este dat pe mâna creditorului; pământul îl urmează şi el, într-o oarecare măsură, în sclavia sa. Stăpânul ce se foloseşte de forţa fizică a omului, se bucură şi de roadele pământului, dar nu devine proprietarul lui. Într-atât dreptul de proprietate este de inviolabil şi mai presus de orice <nota 38>.

<titlu> NOTE

1. Câţiva istorici au emis părerea că la Roma proprietatea a fost mai întâi publică şi n-a devenit particulară decât abia în timpul lui Numa. Această greşeală vine de la o interpretare falsă a trei texte de Plutarh (Numa, 16), Cicero (Despre stat) şi Dionysios (II, 74). Cei trei autori spun, într-adevăr, că Numa împarte unele pământuri cetăţenilor dar ei indică foarte clar că această distribuire priveşte doar pământurile pe care ultimele cuceriri ale predecesorului său le-au adăugat teritoriului roman iniţial, ogoarele pe care Romulus le-a luat din război. Cât despre ager Romanus, adică terenul ce înconjura Roma până la o depărtare de 5 mile (Strabon, V, 3, 2), el era proprietate particulară de la întemeierea oraşului. Cf. Dionysios din Halicarnas, II, 7; Varro, De re rustica, I, 10; Nonius Slarcellus, ed. Quicherat, p. 61.

2. Astfel, în Creta, fiecare dădea pentru mesele comune a zecea parte din recolta pământului său. Athenaios, IV, 22. La fel, la Sparta, fiecare trebuia să dea din recolta sa o anumită cantitate de făină, vin, fructe pentru cheltuielile mesei comune (Aristotel, Politica, II, 7. ed. Didot, p. 515, Plutarh, Licurg, 12; Dicearhps, în Athenaios, IV, 10).

3. Estia, istemi, stare. Vezi Plutarh, De primo frigida,

21; Macrobiu, I, 23; Ovidiu, Fastele, VI, 299.

4. Gard sacru, Sofocle, Trahinienele, 606.102

5. În vremea în care acest cult străvechi aproape dispăruse prin religia mai strălucitoare a lui Zeus, şi unde Zeus este asociat divinităţii căminului, zeul nou ia epitetul de herkeios (protectorul gardurilor). Nu e mai puţin adevărat că, la origine, adevăratul protector al incintei era zeul domestic. Dionysios din Halicarnas îl atestă (I, 67) când spune că zeii protectori ai gardurilor sunt aceiaşi ca şi penaţii. Aceasta reiese, de altfel, din apropierea unui pasaj din Pausanias (IV, 17) cu unul din Euripide (Troienele, 17) şi unul din Vergiliu (Eneida, II, 514; cele trei pasaje se referă la acelaşi fapt şi arată că Zeus Hercianul nu este altul decât căminul domestic.

6. Festus, v. Ambitus. Varro, Despre limba latină, V, 22. Servius, ad Aen., II, 469.

7. Diodor, V, 68. Aceeaşi credinţă este relatată de Eustaţiu, care spune că din cămin provine casa (Eust. ad Od yss., XIV, v. 158; XVII, v. 156).

8. Cicero, Pro domo, 41.

9. Ovidiu, Fastele, V, 141.

10. Aceasta era cel puţin regula antică, deoarece se credea că masa funebră servea ca hrană morţilor. Vezi Euripide, Troienele, 381 (389).

11. Cicero, Despre legi, II, 22; II, 26. Gaius, Instituţiile, II, 6. Digesta, c. XLVII, tit. 12. De notat că sclavul şi clientul, cum vom vedea mai departe, făceau parte clin familie şi erau înmormântaţi în mormântul comun.

— Regula prescria că fiecare om să fie înmormântat în mormântul familiei; excepţie se făcea numai în cazul unde cetatea însăşi acorda funeralii publice.

12. Licurg, împotriva lui Leocrates, 25. La Roma, pentru ca un mormânt să fie mutat, trebuia permisiunea pontifilor. Pliniu, Scrisori, X, 73.

13. Cicero, Despre legi, II, 24. Digesta, c. XVIII, tit. I, 6.

14. Legea lui Solon, citată de Gaius, în Digesta, X, I, 13. Plutarh, Aristide, I, Cimon, 19. Marcellinus. Vin/a lui Tucidide, § 17.

15. Demostene, în Calliclem, 13, 14. El descrie de altfel mormântul Buselizilor, „movilă destul de întinsă şi închisă potrivit vechiului obicei, unde se odihnesc alături toţi cei care sunt născuţi din Buselos” (Demostene, în Macartatum, 79).

16. Siculus Flaccus, edit. Goez, p. 4, 5. A se vedea Fragm., terminalia, edit. Goez, p. 147. Pomponius, în Digesta, c. XLVII, tit. 12, 5. Paul, în Digesta, ANII, I, 14. Digesta, XIX, I, 53: Dacă aţi vândut bucata de pământ în care aţi avut mormânt; XI, 7, 2, §9; XI, 7, 43 şi 46.

17. Aceeaşi tradiţie la R trusei: Jupiter a revendicat pentru el pământul Etruriei, a hotărât şi a poruncit să fie măsurate câmpurile şi să fie înseninate ogoarele, Auctores rei agrariae, în fragmentul care are drept titlu: Idem 103 Vegoiae Arrunti, edit. Lachmarm, p. 350.

18. Larii paznici ai ogorului, Tibul, I, I, 23. Cultul Larilor pus în apropierea satului şi oraşului, Cicero, Despre legi, II, 11.

19. Cicero, Despre legi, I, 21.

20. Cato, De re rustica, 141. Script, rei agrar., edit. Goez, p. 308. Dionysios din Halicarnas, II, 74. Ovidiu, Fastele, II, 639. Strabon, V, 3.

21. Siculus Flaccus, Despre condiţia ogoarelor, ediţia Lachmann, p. 141, ediţia Goez, p. 5.

22. Legile lui Manu, VII, 245. Vrihaspati, citat de Sicé, Legislat. hindou, p. 159.

23. Varro, Despre limba latină, V, 74.

24. Pollux, IX, 9. Hesychius, hôros. Platon, Legile, VII, p. 842. Plutarh şi Dionysios traduc terminus prin hôros. De altfel, cuvântul lermon exista şi în limba greacă

(Euripide, Electra, 96).

25. Ovidiu, Fastele, II, 677.

26. Festus, v. Terminus, éd. Millier, p. 368: Cel care a atins hotarul şi el însuşi şi boii sunt sacri.

27. Script, rei agrar., ediţia Goez, p. 258; ed. Lachmann, p. 351.

28. Platon, Legile, VIII, p. 842.

29. Aristotel, Politica, II, 6, 10 (ed. Didot, p. 512). Heraclid din Pont, Fragm. hist. graec., ed. Didot, vol. II, p. 211. Plutarh, Instituţia laconica, 22.

30. Aristotel, Politica, II, 4, 4.

31. Aristotel, Politica, II, 3, 7. Legea bătrânului legislator nu viza egalitatea averilor; căci Aristotel adaugă: „deşi proprietăţile sunt inegale”. Ba viza numai menţinerea proprietăţii în familie. La Teba, de asemenea, numărul proprietăţilor era imuabil (Aristotel, Politica, II, 9, 7).

32. Omul care îşi înstrăinase moştenirea, ho ta patrôa katededokôs, era lovit de dezonoare. Eschine, împotriva lui Timarchos, 30; Diogene Laerţiu, Solon, I, 55. Legea, care nu mai este desigur respectată în timpul lui Eschine, supravieţuia pentru formă, ca un vestigiu al regulii antice: „a existat întotdeauna un proces în cazul înstrăinării celor strămoşeşti” (Bekker, Anecdota, p. 199 şi 310).

33. Aristotel, Politica, VI, 2, 5: în multe oraşe legea cea veche prevedea să nu fie vândute pământurile strămoşeşti (uneori primele).

34. Mitakehara, trad. Orianne, p. 50. Regula dispare treptat când brahmanismul devine dominant.

35. Fragment din Teofrast, citat de Stobaios, Sermones, 42.

36. Această regulă dispare în epoca democratică a cetăţilor.

37. O lege a elenilor interzicea să se pună ipotecă pe pământ: Aristotel, Politica, VII, 2. Ipoteca nu era cunoscută

în dreptul roman. Ceea ce se spune despre ipotecă în dreptul atenian înainte de Solon se sprijinea pe o afirmaţie greşit înţeleasă a lui Plutarh. Termenul hôros care va însemna mai târziu un hotar ipotecar, în vremea lui Solon 104 însemna hotarul sfânt ce marca dreptul proprietăţii. A se vedea mai departe, c. IV, cap. 6. Ipoteca nu apare decât mai târziu în dreptul atic şi doar sub forma de vânzare cu condiţia răscumpărării.

38. În articolul Legii celor 12 Table care se referă la debitorul insolvabil, citim: Dacă vrea să trăiască pe seama sa, deci datornicul, devenit aproape sclav, păstrează încă ceva al lui: proprietatea sa, dacă o are, nu-i este luată. Reglementările cunoscute în dreptul roman sub numele de vânzare cu amanet şi ipotecă erau, înaintea acţiunii Serviilor, mijloace lăturalnice pentru a asigura creditorului plata datoriei; ele dovedesc indirect că exproprierea pentru datorii nu exista. Mai târziu, când se înlătură aservirea corporală, trebuie să se găsească mijlocul de a fi luată asupra bunurilor debitorului. Acest lucru nu era uşor; dar distincţia făcută între proprietate şi posesiune oferă o resursă. Creditorul obţine de la praetor dreptul da a vinde, nu proprietatea, dominium, ci bunurile datornicului, bona. Abia atunci, printr-o expropriere deghizată, datornicul îşi pierde dreptul proprietăţii.

<titlu> CAPITOLUL VII

<titlu> Dreptul de succesiune

<titlu> 1. NATURA ŞI PRINCIPIUL DREPTULUI DE SUCCESIUNE LA ANTICI

Dat fiind că dreptul de proprietate era instituit pentru împlinirea unui cult ereditar, nu era cu putinţă ca acest drept să se stingă după scurta existenţă a unui individ. Omul moare; cultul rămâne; focul sacru nu trebuie să se stingă şi nici mormântul nu trebuie părăsit. Religia casnică continuându-se, dreptul de proprietate trebuie să se continue odată cu ea.

În credinţele ca şi în legile celor din antichitate, două lucruri sunt strâns legate între ele: cultul unei familii şi proprietatea acestei familii. De aceea, în dreptul grecesc, ca şi în cel roman, exista o regulă fără excepţie, şi anume aceea că – nu se putea dobândi proprietatea fără cult şi nici cultul fără proprietate. „Religia impune, spune Cicero, ca bunurile şi cultul fiecărei familii să fie inseparabile şi ca grija sacrificiilor să-i revină întotdeauna celui căruia îi revine moştenirea <nota 1>. Iată în ce termeni îşi reclamă cineva la Atena, dreptul de succesiune: „Judecători, gândiţi-vă bine şi spuneţi cine trebuie să moştenească bunurile lui Philoctemon şi să-i aducă sacrificiile pe mormânt, cu sau adversarul meu <nota 2>”. Oare există cuvinte care să exprime mai clar că păstrarea cultului este nedespărţită de succesiune? Acelaşi lucru se întâmplă şi în India:

„Persoana care moşteneşte, oricare ar fi ea, bunurile este însărcinată să aducă ofrandele la mormânt <nota 3>”.

Din acest principiu decurg toate regulile dreptului de succesiune la cei din vechime. Prima regulă este că religia casnică fiind, aşa cum am văzut, ereditară şi transmiţându-se în linie masculină, proprietatea este şi ea la fel. Cum fiul este continuatorul firesc şi obligat al cultului, el este şi cel ce moşteneşte bunurile. De aici decurge regula privind ereditatea: ea nu este rezultatul unei simple convenţii dintre oameni; ea derivă din credinţele lor, din religia lor, din ceea ce există mai puternic în sufletul lor. Ceea ce face ca fiul să fie moştenitorul bunurilor nu este voinţa tatălui. Tatăl n-are nevoie să-şi facă testamentul; fiul îl moşteneşte de drept, ipso jure hères existil*, spune jurisconsultul. El este chiar obligat să fie moştenitor, hères necessarius** <nota 4>. El nu are nici de primit şi nici de refuzat moştenirea. Continuarea proprietăţii ca şi cea a cultului este pentru el atât o obligaţie cât şi un drept. Fie că vrea, fie că nu, succesiunea îi revine lui, oricare ar fi ea, cu toate

greutăţile şi chiar cu datoriile ei. Moştenirea sub beneficiu de inventar sau abţinerea nu sunt admise fiului în dreptul grecesc şi nu sunt introduse decât foarte târziu în dreptul roman.

Limbajul juridic din Roma îl numeşte pe fiu heres suus * * *, ca şi cum ar spune heres sui ipsius* * *. El nu moşteneşte, într-adevăr, decât de la sine. Între el şi tată nu există nici donaţie, nici testament, nici mutaţie de proprietate. Există pur şi simplu o continuare, morte parentis continuatur dominium * * **. Încă de pe când trăia tatăl, fiul era coproprietar al câmpului şi-al casei, vivo quoqiie parte dominus existimatur* * * *<nota 5>.

<note>

A fost moştenitor după drept (lat.).

** Moştenitor obligatoriu (lat.).

* * Moştenitorul lui (lat.).

* * Moştenitorul lui însuşi (lat.).

* * *Stăpânirea este continuată prin moartea părintelui (lat.).

* * * Chiar şi când tatăl este în viaţă, este socotit 17 stăpân (lat.).

</note>

Pentru a ne face o părere exactă despre dreptul de ereditate la antici, nu trebuie să ne imaginăm că averea trece dintr-o mână într-altă mână. Averea este imobilă precum vatra sfântă şi mormântul de care este legată. Omul este cel trecător. Omul, pe măsură ce în familie se succed generaţiile, ajunge la vremea lui să continue cultul şi să ia în grijă domeniul.

<titlu> 2. CEL CE MOŞTENEŞTE ESTE FIUL ŞI NU FIICA

Aici legile din vechime par la prima vedere ciudate şi nedrepte.

Constatăm cu oarecare surprindere că, în conformitate cu dreptul roman, fiica nu-l moşteneşte pe

tată, dacă e căsătorită, şi că, după dreptul grecesc, ea nu-l moşteneşte în niciun caz. Regulile ce-i privesc pe colaterali par, la prima vedere, încă şi mai îndepărtate de natură şi de dreptate. Şi asta pentru că toate aceste legi nu decurg din logică şi din raţiune, şi nici din sentimentul de echitate, ci din credinţe şi din religia ce stăpâneau sufletele.

Regula pentru cult este că el se transmite în linie bărbătească; regula în privinţa moştenirii este că aceasta urmează cultul. Fiica nu este aptă să continue religia paternă, pentru că ea se căsătoreşte şi, căsătorindu-se, renunţă la cultul tatălui, pentru a-l adopta pe cel al soţului: ea nu are deci niciun drept la moştenire. Dacă s-ar fi întâmplat ca un părinte să-şi lase averea fiicei sale, proprietatea ar fi ajuns să fie despărţită de cult, lucru inadmisibil. Fiica n-ar putea îndeplini nici măcar prima îndatorire a moştenitorului care este aceea de a continua şirul de ofrande funebre, pentru că ea trebuie să aducă jertfe străbunilor soţului. Prin urmare religia îi interzice să-şi moştenească tatăl.

Acesta este principiul antic; el se impune atât legiuitorilor hinduşi, cât şi celor din Grecia şi din Roma. Aceste trei popoare au aceleaşi legi, nu fiindcă le-ar fi luat unele de la altele, ci fiindcă legile lor decurg din aceleaşi credinţe.

„După moartea tatălui, spune codul de legi al lui Manu, fraţii urmează să-şi împartă patrimoniul între ei”; şi legiuitorul adaugă că recomandă fraţilor să dea o dotă surorilor lor, ceea ce arată că acestea nu au prin ele însele niciun fel de drept la succesiunea paternă.

La fel stau lucrurile şi la Atena. Oratorii attici, în pledoariile lor, au adeseori prilejul să arate că fiicele nu au drept de moştenire <nota 6>. În privinţa aplicării acestei reguli, un exemplu ni-l dă însuşi Demostene care avea o soră: or, din propriile sale scrieri, ştim că el a fost unicul moştenitor al patrimoniului; tatăl său rezervase din avere

doar a şaptea parte pentru a-şi dota fiica.

În ceea ce priveşte Roma, dispoziţiile dreptului primitiv ne sunt foarte puţin cunoscute. Din această epocă veche nu posedăm niciun text de lege legat de dreptul de succesiune al fiicei; nu deţinem niciun document analog pledoariilor din Atena; până la urmă suntem nevoiţi să căutăm slabele urme ale dreptului primitiv într-un drept de mult mai târziu şi foarte diferit. Gaius şi Institutele lui Iustinian mai amintesc şi că fiica nu se numără printre moştenitorii naturali decât în măsura în care ea se găseşte în puterea tatălui în momentul morţii acestuia <nota 7>: or, ea nu mai este în puterea sa, dacă s-a căsătorit urmând riturile religioase. Deci chiar dacă am presupune că înainte de a fi căsătorită ea ar fi putut să împartă moştenirea cu un frate, e sigur că ea nu mai putea s-o facă de îndată ce actul de confarreatio o despărţise de familia paternă pentru a o lega de aceea a soţului. Este adevărat că atunci când era necăsătorită, legea nu o priva formal de partea sa de moştenire; dar trebuie să ne punem întrebarea dacă, în practică, ea putea fi cu adevărat moştenitoare. Or, nu trebuie să pierdem din vedere că această fiică era pusă sub tutela fratelui ei sau a rudelor, că rămânea sub această tutelă întreaga ei viaţă, că tutela în vechiul drept era stabilită în interesul păstrării bunurilor şi nu în interesul fiicei şi că avea drept scop păstrarea bunurilor în familie <nota 8>;

că, în sfârşit, la nicio vârstă nu putea să se căsătorească şi nici să-şi schimbe familia fără autorizaţia tutorelui său. Aceste fapte, ce sunt bine dovedite, ne îngăduie să credem că existau, dacă nu în legi, cel puţin în practică şi în obiceiuri, o serie de dificultăţi care făceau ca fiica să nu poată fi stăpâna deplină pe partea sa de avere, aşa cum era fiul pe a sa. Nu avem dovada că fiica ar fi fost exclusă de la moştenire, dar avem certitudinea că, odată căsătorită ea nu-şi putea moşteni tatăl şi că, dacă nu era

căsătorită, ea nu putea dispune niciodată de cele moştenite. Dacă era moştenitoarea, ea nu se bucura de această calitate decât provizoriu, moştenirea fiind pentru ea, în anumite condiţii, aproape un simplu uzufruct; ea nu avea nici dreptul de a-şi lăsa averea prin testament şi nici pe acela de a o înstrăina iară autorizaţia fratelui sau a rudelor după tată ce, după moarte, urmau să-i moştenească bunurile şi care, în timpul vieţii ei, i le păzeau <nota 9>.

Trebuie să mai facem încă o observaţie. Institutele lui Iustinian amintesc vechiul principiu, atunci căzut în desuetudine, dar nu uitat, care prevedea ca moştenirea să se facă întotdeauna în linie bărbătească <nota 10>. Fără îndoială că, în amintirea acestei reguli, femeia, în dreptul civil, nu putea niciodată să fie instituită moştenitoare. Cu cât urcăm mai mult din epoca lui Iustinian spre epocile mai vechi, cu atât ne apropiem mai mult de o regulă ce interzice femeilor dreptul la moştenire. Pe vremea lui Cicero, dacă un tată lăsa în urma sa un fiu şi o fiică, el nu putea să-i dea fiicei sale decât o treime din avere; nici chiar dacă nu exista decât o unică fiică, ea nu putea primi decât o jumătate din avere. Mai trebuie să notăm că, pentru ca fiica să poată lua o treime sau o jumătate din avere, trebuia ca tatăl să fi făcut un testament în favoarea sa; fiica nu are nimic de drept <nota 11>. În sfârşit, cu un secol şi jumătate înainte de Cicero, Cato, vrând că reînvie vechile obiceiuri, a venit cu legea Voconia ce interzicea: 1°. Să se instituie moştenitoare o femeie, chiar dacă este fiică unică, căsătorită sau necăsătorită; 2°. A se lăsa femeilor drept de moştenire mai mult de o jumătate din patrimoniu la Legea Voconia n-a făcut decât să reînnoiască nişte legi mai vechi, căci nu putem presupune că ar fi fost acceptată de către contemporanii Scipionilor, dacă ea nu s-ar fi sprijinit pe vechile principii ce erau încă respectate. Ea urmărea să restabilească ceea ce timpul schimbase. De

altfel, ceea ce e mai ciudat în această lege Voconia, este că ea nu stipulează nimic cu privire la ereditatea ah intestat. Or, o asemenea tăcere nu poate să însemne că în acest caz fiica era moştenitoarea legitimă: căci nu se poate admite că legea ar interzice fiicei să-şi moştenească tatăl prin testament, dacă este deja moştenitoare de drept, fără testament. Această tăcere arată mai curând că legislatorul n-avusese nimic de zis despre moştenirea ab intestat pentru că în această privinţă vechile reguli se păstraseră mult mai bine.

Aşa că, fără să putem afirma că fiica era cu totul exclusă de la succesiune, este sigur că vechile legi romane, ca şi cele greceşti, puneau pe fiică într-o situaţie mult inferioară faţă de cea a fiului, şi aceasta era urmarea firească şi inevitabilă a principiilor pe care religia le întipărise în toate spiritele.

Este adevărat că oamenii au găsit curând o modalitate de-a împăca prescripţiile religioase ce interziceau fiicei să fie moştenitoare cu sentimentul firesc care cerea ca ea să se poată bucura de averea tatălui. Acest lucru este izbitor mai ales în dreptul grecesc.

Legislaţia ateniană urmărea în chip vădit ca fiica, fără să fie moştenitoare, cel puţin să se căsătorească cu moştenitorul. Dacă, de exemplu, defunctul lăsase în urma sa un fiu şi-o fiică, legea autoriza căsătoria între frate şi soră, cu condiţia ca ei să nu se fi născut din aceeaşi mamă. Fratele, singurul moştenitor, putea, dacă voia, fie să se căsătorească cu sora sa, fie să o înzestreze <nota 13>.

<nota>

Fără testament (lat.).

</nota>

Dacă un tată nu avea decât o fiică, el putea adopta un fiu şi să-i dea fiica în căsătorie. De asemenea el putea institui prin testament un moştenitor care să se căsătorească cu fiica sa <nota 14>.

Dacă tatăl unei unice fete murea fără să fi adoptat pe cineva şi fără să fi lăsat un testament, vechiul drept cerea ca moştenirea sa, să rămână celei mai apropiate rude <nota 15>; dar acest moştenitor avea obligaţia să se căsătorească cu fata. Căsătoria dintre unchi şi nepoată era autorizată şi chiar cerută de lege, în virtutea acestui principiu <nota 16>. Mai mult încă: dacă fata era deja căsătorită, ea trebuia să-şi părăsească soţul pentru a se căsători cu moştenitorul tatălui său <nota 17>. Moştenitorul putea fi el însuşi căsătorit; el trebuia să divorţeze pentru a se căsători cu ruda sa <nota 18>. Vedem de aici în ce măsură dreptul antic a nesocotit natura pentru a se conforma religiei <nota 19>.

Necesitatea de a satisface rigorile religiei, îmbinată cu dorinţa de a salva interesele unei fiice unice, a făcut pe oameni să găsească o altă soluţie, în această privinţă dreptul hindus şi dreptul atenian se întâlneau de minune, în legile lui Manu putem citi: „Cel ce nu are un copil de sex masculin poate să-i ceară fiicei sale să-i dăruiască un fiu care să devină al său şi care să săvârşească, în onoarea sa, ceremonia funebră”. Pentru aceasta, tatăl trebuie să-l prevină pe soţul căreia îi dă fata rostind această formulă: „Îţi dau această fată, care n-are frate, împodobită cu giuvaieruri; fiul ce se va naşte din această căsătorie va fi fiul meu şi îmi va celebra mormântul <nota 20>”. Acelaşi obicei era şi la Atena; tatăl îşi putea continua descendenţa şi prin fiică, dând-o unui soţ, căruia îi punea această condiţie specială. Fiul ce se năştea dintr-o asemenea căsătorie era considerat fiu al tatălui soţiei; el îi urma cultul, asista la actele sale religioase şi mai târziu îi întreţinea mormântul <nota 21>. Conform dreptului hindus acest băiat era moştenitorul bunicului său ca şi cum ar fi fost fiul lui; lucrurile se întâmplau întocmai şi la Atena. Dacă un părinte îşi căsătorise fiica unică în felul despre care am arătat, moştenitorul lui nu era nici fiica şi

nici ginerele său, ci fiul fiicei <nota 22>. De îndată ce acesta ajungea la majorat, lua în stăpânire patrimoniul bunicului său dinspre mamă, deşi tatăl şi mama lui puteau fi încă în viaţă <nota 23>. Aceste ciudate toleranţe ale religiei şi ale legii confirmă regula despre care am vorbit mai înainte. Fiica nu era aptă pentru a deveni moştenitoare. Dar printr-o îndulcire foarte firească a rigorii acestui principiu, fiica unică era considerată ca un fel de intermediar prin care familia putea să se continue. Ea nu putea fi moştenitoare, dar cultul şi moştenirea se transmiteau prin ea.

<titlu> 3. DESPRE SUCCESIUNEA COLATERALĂ

Un om murea fără copii; pentru a şti cave era moştenitorul bunurilor sale, nu aveai decât să cauţi cine avea să fie continuatorul cultului său.

Or, religia casnică se transmitea prin înrudire de sânge, din bărbat în bărbat. Descendenţa în linie masculină era singura care stabilea între doi oameni raportul religios care permitea unuia să continue cultul celuilalt. Ceea ce se numea înrudire nu era altceva, aşa cum am văzut mai sus, decât expresia acestei legături. Erai rudă pentru că aveai acelaşi cult, aceeaşi vatră sacră originară, aceiaşi strămoşi. Dar nu erai înrudit cu cineva fiindcă te născuseşi din acelaşi sân matern; religia nu admitea înrudirea prin femei. Între copiii a doua surori, sau între cei ai unei surori şi ai unui frate nu exista niciun fel de legătură de rudenie şi nu aparţineau nici aceleiaşi religii casnice şi nici aceleiaşi familii.

Aceste principii reglementau ordinea succesiunii. Dacă un bărbat, pierzându-şi fiul şi fiica, nu lăsa în urma lui decât nişte nepoţi, cel ce îl moştenea era fiul fiului său, şi nu fiul fiicei sale. În lipsa descendenţilor, moştenitor era fratele, şi nu sora; fiul fratelui şi nu fiul surorii, în lipsa fraţilor şi a nepoţilor de frate, se urca în şirul ascendenţilor defunctului, întotdeauna pe linie masculină,

până când se găsea o ramură, care să se fi desprins de familie printr-un membru de sex masculin; apoi se cobora în această ramură din bărbat în bărbat, până se găsea un bărbat în viaţa: acesta era moştenitorul.

Aceste reguli au fost în vigoare în aceeaşi măsură la hinduşi, la greci şi la romani. În India, „moştenirea aparţine celui mai apropiat sapinda; în lipsă de sapinda, unui şamanodaca <nota 24>”. Or, am văzut că înrudirea pe care o exprimau aceste două cuvinte era înrudirea religioasă sau înrudirea prin membrii de sex masculin şi corespundea înrudirii pe linie paternă de la romani.

Iată acum care era legea la Atena: „Dacă un bărbat a murit fără să aibă copii, moştenitorul este fratele defunctului cu condiţia ca el să fie frate consanguin; în lipsa acestuia, fiul fratelui: căci succesiunea trece întotdeauna din bărbat în bărbat, revenind descendenţilor membrilor de sex masculin <nota 25>”. Această lege veche era citată şi în vremea lui Demostene, cu toate că ea fusese deja modificată şi că începuse a se admite, în acea epocă, şi înrudirea prin femei.

Cele Douăsprezece Table decideau de asemenea că, dacă un bărbat murea fără să aibă un moştenitor al său, succesiunea aparţinea celei mai apropiate rude de sânge pe linie masculină. Or, am văzut că nu puteai fi niciodată înrudit cu cineva prin femei. Vechiul drept roman mai specifica şi că nepotul moştenea de la pătruns, adică de la fratele tatălui şi nu putea moşteni de la avunculus, adică de la fratele mamei <nota 26>. Dacă ne referim la tabloul genealogic pe care l-am trasat pentru familia Seipionilor, vom observa că, Scipio SE milianus, murind fără copii, moştenirea nu trecea nici la Cornelia, mătuşa sa şi nici la C. Gracchus care, după concepţia noastră modernă, ar fi vărul său primar, ci la Scipio Asiaticus, care era după dreptul antic, ruda sa cea mai apropiată.

În vremea lui Iustinian, legiuitorul nu mai înţelegea

aceste legi vechi; îi apăreau nedrepte şi el acuza de rigoare excesivă dreptul celor Douăsprezece Table „care acorda întotdeauna prioritate urmaşilor pe linie masculină şi excludea de la moştenire pe cei ce nu erau legaţi de defunct decât prin femei” <nota 27>. Drept lipsit de echitate, dacă vreţi, căci nu ţinea seama de natură, dar drept cum nu se poate mai logic căci, plecând de la principiul că moştenirea era legată de cult, el îndepărta de la moştenire pe cei pe care religia nu-i autoriza sa continue cultul.

<titlu> 4. EFECTELE EMANCIPĂRII ŞI ALE ADOPŢIUNII

Am văzut mai înainte că emanciparea şi adopţiunea duceau, pentru om, la o schimbare de cult. Prima îl desprindea de cultul patern, a doua îl iniţia în religia unei alte familii. Şi aici dreptul antic se conforma regulilor religioase. Fiul care fusese exclus din cultul patern prin emancipare, era îndepărtat şi de la moştenire <nota 28>. Dimpotrivă, străinul care fusese primit în cultul unei familii prin adopţiune, devenea fiu al acestei familii, îi continua cultul şi-i moştenea bunurile. atât în primul cât şi în al doilea caz, dreptul antic ţinea seama mai mult de legătura religioasă decât de cea de naştere.

Cum religia nu admitea ca un acelaşi om să aibă două culte casnice, el nu putea fi nici moştenitorul a două familii. De aceea fiul adoptiv, ce era moştenitorul familiei ce-l adoptase, nu putea fi moştenitorul familiei sale naturale. Dreptul atenian era foarte explicit în această privinţă. Pledoariile oratorilor attici ne vorbesc adeseori despre oameni care au fost adoptaţi de o familie şi care vor să moştenească bunurile familiei în care s-au născut. Dar legea se opune acestui lucru. Cel adoptat nu poate moşteni de la propria sa familie decât reintrând în ea; el nu poate reintra în ea decât renunţând la familia ce l-a adoptat; şi nu poate ieşi din această familie decât cu două condiţii:

una, să părăsească patrimoniul acestei familii; cealaltă, priveşte cultul casnic, pentru continuarea căruia a fost adoptat şi care nu trebuie să înceteze prin plecarea sa; şi pentru aceasta el trebuie să lase în această familie un fiu care să-l înlocuiască <nota 29>. Acest fiu ia în grija sa cultul şi devine posesorul bunurilor; în acest caz tatăl se poate întoarce la familia sa de naştere şi devine moştenitorul ei. Dar acest tată şi acest fiu nu mai pot moşteni unul de la celălalt; ei nu mai fac parte din aceeaşi familie şi nu mai sunt rude. Se vede bine care erau gândurile legiuitorului când stabilea aceste reguli atât de amănunţite. El nu considera posibilă reunirea a doua moşteniri în mâinile unui acelaşi om, pentru că două culte domestice nu puteau fi slujite de o aceeaşi mână.

<titlu> 5. LA ORIGINE TESTAMENTUL NU ERA CUNOSCUT

Dreptul de a face un testament, adică de a dispune de bunurile tale după moarte pentru a le da altora decât moştenitorului natural, era în opoziţie cu credinţele religioase ce reprezentau fundamentul dreptului de proprietate şi ai dreptului de succesiune. Proprietatea fiind nedespărţită de cult şi cultul fiind ereditar, oamenii se puteau oare gândi la testament? De altfel proprietatea nu aparţinea individului, ci familiei; căci omul nu o dobândise prin dreptul său la muncă, ci prin cultul casnic. Legată de familie, ea se transmitea de la cel mort la cel viu, nu după voinţa şi dorinţa mortului, ci în virtutea unor reguli superioare pe care le stabilise religia.

Vechiul drept hindus nu cunoştea noţiunea de testament. Dreptul atenian, până la Solon, îl interzicea într-un mod absolut <nota 30>, şi însuşi Solon nu l-a îngăduit decât celor ce nu lăsau copii în urma lor <nota 31>. Mult timp, la Sparta testamentul a fost interzis, sau ignorat; el n-a fost autorizat decât după războiul din Peloponez <nota 32>. Se păstrează amintirea unor

vremuri în care aceleaşi lucruri se petreceau şi la Corint şi la Teba <nota 33>.

Este sigur că pieptul de a-ţi laşa bunurile moştenire în chip arbitrar n-a fost recunoscut la început ca un drept natural; principiul constant al epocilor antice era că orice proprietate trebuia să rămână în familia de care o legase religia.

Platon, în tratatul Legilor, care nu este în mare parte decât un comentariu asupra legilor ateniene, explică foarte clar raţionamentul vechilor legiuitori. El presupune că un om pe patul de moarte reclamă dreptul de a-şi face testamentul şi strigă: „O, zei! nu este mult prea aspru ca să nu pot dispune de bunurile mele aşa cum înţeleg s-o fac şi în favoarea cui îmi place, lăsând mai mult unuia, mai puţin altuia, după dragostea pe care mi-au dovedit-o?” Dar legiuitorul îi răspunde acestui om: „Oare este firesc ca tu, care nu-ţi poţi prelungi viaţa nici măcar cu o zi, tu, care eşti trecător pe acest pământ, să hotărăşti asemenea lucruri? Tu nu eşti nici stăpânul bunurilor tale şi nici chiar stăpânul tău, tu şi bunurile tale aparţineţi familiei, adică străbunilor tăi şi posterităţii tale <nota 34>”.

Vechiul drept din Roma este pentru noi foarte obscur; era la fel încă de pe vremea lui Cicero. Ceea ce ştim din el nu trece dincolo de cele Douăsprezece Table, care nu reprezintă cu siguranţă dreptul primitiv din Roma, şi din care nu ne-au rămas, de altfel, decât nişte urme. Acest cod autorizează testamentul; dar fragmentul ce se referă la acest subiect este prea scurt şi prea evident incomplet, pentru a ne putea lăuda că am cunoaşte adevăratele dispoziţii ale legiuitorului în această privinţă. Ştim că se acorda dreptul de a-ţi lăsa averea prin testament, dar nu ştim ce condiţii se puneau <nota 35>. Înainte de cele Douăsprezece Table nu dispunem de niciun text de lege care să interzică sau care să permită testamentul. Dar limba păstra amintirea unui timp în care el nu era

cunoscut; căci ea îl numea pe fiu moştenitorul său şi necesar. Această formulă pe care Gaius şi Iustinian o mai foloseau încă, dar care nu mai era de acord cu legislaţia timpului lor, venea fără nicio îndoială dintr-o epocă îndepărtată în care fiul nu putea fi nici dezmoştenit şi nici nu putea refuza moştenirea. Deci tatăl nu putea dispune liber de averea sa. Testamentul nu era cu totul necunoscut, dar el era foarte greu de realizat. Era nevoie de multe formalităţi, în primul rând că testamentul nu-şi putea păstra secretul în timpul vieţii; omul ce-şi dezmoştenea familia, şi viola legea pe care religia o stabilise, trebuia s-o facă în mod public, în faţa tuturor, şi să-şi asume astfel, din timpul vieţii, toată dezaprobarea ce decurgea dintr-un asemenea act. Dar aceasta nu era totul: mai trebuia şi ca voinţa testatorului să primească aprobarea autorităţii suverane, adică a poporului, adunat în curii sub conducerea pontifului <nota 36>. Să nu credem că aceasta ar fi fost o simplă formalitate, mai ales în primele secole. Aceste comiţii ale curiilor reprezentau cele mai solemne adunări din cetatea romană; şi ar fi naiv să spunem că era convocat poporul, sub conducerea şefului său religios numai pentru a asista ca simplu martor la citirea unui testament, înclinăm să credem că poporul vota şi, dacă ne gândim bine, acest lucru era foarte necesar; exista, într-adevăr, o lege generală care reglementa ordinea succesiunii într-un fel foarte riguros; pentru ca această ordine să fie modificată într-un caz particular, era nevoie de o altă lege. Această lege de excepţie era testamentul. Dreptul de a-şi lăsa averea prin testament nu era deci pe deplin recunoscut, şi nici nu putea fi atâta vreme cât societatea rămânea sub dominaţia vechii religii. Potrivit credinţelor din vremurile de demult, omul în viaţă nu era decât pentru câţiva ani reprezentantul acelei fiinţe neschimbătoare şi veşnice care era familia. El nu avea decât în păstrare cultul şi proprietatea; dreptul său asupra

lor înceta odată cu viaţa.

<titlu> 6. INDIVIZI UNEA ANTICĂ A PATRIMONIULUI

Să ne ducem cu gândul la timpuri mai îndepărtate decât cele despre care istoria a păstrat o amintire, spre acele secole de demult în timpul cărora s-au fondat instituţiile domestice şi s-au pregătit instituţiile sociale. Din această epocă n-a rămas şi n-a putut rămâne nimic scris. Dar legile ce-i cârmuiau atunci pe oameni au lăsat câteva urme în dreptul epocilor ce-au urmat.

În aceste vremuri de demult se distinge o instituţie, care probabil c-a stăpânit îndelung, care a excitat o influenţă considerabilă asupra constituţiei viitoare a societăţilor şi, fără de care, această constituţie nu s-ar putea explica. Este indiviziunea patrimoniului, un fel de drept al întâiului născut.

Vechea religie stabilea o diferenţă între fiul cel mai mare şi fratele mai tânăr: Primul copil, spuneau vechii arieni, a fost zămislit pentru îndeplinirea datoriei faţă de străbuni, ceilalţi s-au născut din iubire. În virtutea acestei superiorităţi originare, fiul cel mai mare avea privilegiul, după moartea tatălui, de a prezida toate ceremoniile cultului domestic: era cel ce aducea ofrandele funebre şi rostea formulele de rugă: „căci dreptul de a rosti rugăciunile aparţine fiului care a venit primul pe lume”. Fiul cel mai mare era deci moştenitorul imnurilor, continuatorul cultului, conducătorul religios al familiei. Din această credinţă decurgea o regulă de drept: fiul cel mai mare era singurul moştenitor al bunurilor materiale. Iată cum grăia un vechi text pe care ultimul redactor al legilor lui Manu îl mai însera încă în codul său: „Fiul cel mai mare ia în stăpânire întreaga avere părintească, iar ceilalţi fraţi trăiesc sub autoritatea sa aşa cum trăiau sub cea a tatălui lor. Fiul cel mai mare se achită de datoria faţă de străbuni, deci trebuie să stăpânească totul <nota 37>”.

Dreptul grecesc a izvorât din aceleaşi credinţe religioase ca şi dreptul hindus: nu este deci de mirare că găsim şi aici, la origine, dreptul primului născut. La Sparta părţile proprietăţii stabilite dintru început erau indivizibile iar fratele mai mic nu avea dreptul la niciuna. Acelaşi lucru era prevăzut în multe din legislaţiile vechi pe care Aristotel le studiase; aflăm de ia el, într-adevăr, că aceea din Teba prescria, într-un chip absolut, că numărul loturilor de pământ trebuie să rămână neschimbat, ceea ce excludea desigur împărţirea între fraţi. O veche lege din Corint cerea de asemenea ca numărul familiilor să rămână neschimbat, ceea ce nu se putea realiza decât atâta timp cât dreptul primului născut împiedica familiile să se dezmembreze la fiecare generaţie <nota 38>.

La Atenieni, nu trebuie să ne aşteptăm să găsim această veche instituţie ce mai era încă în vigoare pe vremea lui Demostene; dar în acea epocă mai exista încă ceea ce se numea privilegiul fiului mai mare <nota 39>. Acest privilegiu consta, se pare, în a păstra, în afară de ceea ce îţi revenea prin testament, casa părintească; este un mare avantaj material şi un avantaj şi mai mare din punct de vedere religios, căci casa părintească conţinea vechea vatră sacră a familiei, în timp ce pe vremea lui Demostene, fiul cel mai mic se ducea să aprindă o vatră nouă, cel dintâi născut, singurul cu adevărat moştenitor, rămânea stăpânul vetrei sacre părinteşti şi al mormântului străbunilor; era de asemenea singurul ce păstra numele familiei 4°. Erau vestigiile unui timp în care fusese singurul stăpân al patrimoniului.

Trebuie luat în seamă faptul că inechitatea dreptului primului născut, în afară de faptul că nu lovea spiritele asupra cărora religia era atotputernică, era corectată prin mai multe obiceiuri ale anticilor. Uneori, fiul mai mic era adoptat de o altă familie şi devenea moştenitorul acesteia; alteori se căsătorea cu o fată ce era singură la părinţi şi în

sfârşit, câteodată, primea lotul de pământ al unei familii ce se stinsese. Dacă toate aceste posibilităţi lipseau, fiii mai mici erau trimişi în colonii.

Cât priveşte Roma, nu găsim aici nicio lege care să se refere la dreptul primului născut. Nu trebuie să tragem de aici concluzia că el n-a fost cunoscut în vechea Italie. Poate c-a dispărut şi că însăşi amintirea i s-a şters. Lucrul ce ne îngăduie să credem că mai înainte de timpurile pe care le cunoaştem fusese în vigoare, este că existenţa acelei gens romane şi sabine nu s-ar putea explica fără el. Cum s-ar fi putut ajunge ca o familie să cuprindă mai multe mii de persoane libere, precum familia Claudia, sau mai multe sute de luptători, toţi patricieni, precum familia Fabia, dacă dreptul primului născut n-ar fi menţinut unitatea familiei timp de un lung şir de generaţii şi n-ar fi făcut-o să se mărească din secol în secol, împiedicând-o să se fărâmiţeze? Acest vechi drept al primului născut se vădeşte prin consecinţele sale şi, ca să spunem astfel, prin rezultatele sale. De altminteri trebuie să înţelegem că dreptul primului născut nu însemna spolierea fiilor mai mici în favoarea celui mai mare. Codul lui Manu dă explicaţii spunând: „Fiul cel mare este dator să aibă pentru fraţii săi mai tineri afecţiunea unui tată pentru fiii săi, iar aceştia, la rândul lor, trebuie să-l respecte ca pe un tată”. În gândirea celor de demult, dreptul primului născut era legat întotdeauna de viaţa în comunitate. De fapt nu însemna altceva decât folosirea bunurilor în comun, de către toţi fraţii sub supremaţia fratelui mai mare. El reprezenta indiviziunea averii părinteşti ca şi indiviziunea familiei. Acesta este sensul în care putem crede că el a fost în vigoare în cel mai vechi drept din Roma, sau cel puţin în obiceiurile de aici şi că el a fost izvorul ginţii romane <nota 41>.

<nota>

* gens în lb. lat. în text.

</nota>

<titlu> NOTE

1. Cicero, Despre legi, II, 19 – 20. Atât de mare era importanţa templelor încât jurisconsultul Gaius scrie încă acest ciudat pasaj: Dar pentru ca o proprietate atât de necinstită şi dobândirea unui bun să fie retrase motivul este deoarece cei vechi au vrut să se renunţe mai devreme la moşteniri, încât să fie cei care să facă temple, a căror grijă cea mai marea aceasta a fost în acele vremuri (Gaius, II, 55).

— Festus, v. Everriator (éd. Millier, p. 77). Măturător se numeşte cel care, după ce a primit moştenirea, trebuie să facă cele cuvenite mortului; dacă n-o va face, va ispăşi cu capul său.

2. Isaios, Vf, 51. Platon numeşte moştenitorul diâdohos theon (moştenitorul zeilor), Legile, V, 740.

3. Legile lui Manu, IX, 186.

4. Digesta, c. XXXVIII, tit. 16, 14.

5. Instituţiile, III, i, 3; III, 9, 7; III, 19, 2.

6. În Isaios, are Xenoenetum, 4, vedem un tată care moare, lăsând în urmă-i fiul, două fete şi un alt fiu emancipat; primul fiu moşteneşte singur, în Lisias, pro Manii-theo, 10, vedem doi fraţi care-şi împart moştenirea şi care se mulţumesc să-şi înzestreze cele două surori. Dota nu era de altfel, în obiceiul atenienilor, decât o mică parte a averii părinteşti. Demostene, în Baeotam, de dote, 22, 24, arată de asemenea că fiicele nu moştenesc, în sfârşit, Aristofan, Păsările, 1653 – 1654, arată clar că o fiică nu moşteneşte dacă are fraţi.

7. Oaius, III, 1 – 2; Instituţiile lui Iustinian, II, 19, 2.

8. Este ceea ce a arătat foarte bine dl. Gide, în al său Studiu asupra condiţiei femeii, p. 114.

9. Gaius, I, 192.

10. Instituţiile, III, I, 15; III, 2, 3: astfel am stabilit legile incit moştenirile să revină în cea mai mare parte

bărbaţilor.

11. Cicero, Despre stat, III, 7.

12. Cicero, împotriva lui Verres, II, I, 42: să nu faci cineva moştenitor o fată sau o femeie. Id., 43: Dacă a lăsat prin testament mai mult decât să ajungă la moştenitori, nu e îngăduit.

— Cf. Titus Livius, Epitome, XLI; Gaius, II, 226 şi 274; Sfântul Augustin, Despre cetatea lui Dumnezeu, III, 21; să nu facă cineva moştenitor o femeie, chiar dacă e singura fiică.

13. Demostene, în Eubulidem, 20. Plutarh, Temistode, 32. Cornélius Nepos, Cimon., I. De notat ca legea nu permitea să se ia în căsătorie un frate utérin, niciun frate emancipat. Nu se putea căsători decât fratele consangvin, pentru că acesta singur era moştenitorul tatălui.

14. Isaios, De Pyrrhi hereditate, 68.

15. Această prevedere a vechiului drept atic nu mai era în vigoare în secolul IV. Se găseşte totuşi urma vizibilă în pledoaria lui Isaios, Despre moştenirea lui Kiron. Obiectul procesului era următorul: Kiron murind şi nelăsând decât o fiică, fratele său pretindea moştenirea. Isaios pledează pentru fiică. Nu dispunem de pledoaria adversarului care susţinea, evident, în numele vechilor principii, că fiica nu avea niciun drept; dar autorul hypôthesis, plasată la începutul discursului lui Isaios, ne previne că acest foarte priceput avocat susţinea aici o cauză nedreaptă; teza sa, spune el, este conformă echităţii naturale, dar contrară legii.

16. Isaios, De Pyrrhi hered., 64, 72 – 75. Isaios, De Aristarchi hered., 5. Demostene, împotriva lui Leochares 10. Singura fiică era numită epikleros, cuvânt care se traduce greşit prin moştenitoare; semnificaţia iniţială şi esenţială a cuvântului este cea care este alături de moştenire, care ia împreună cu el. În dreptul strict, fiica nu

este moştenitoare; de fapt, moştenitorul ia moştenirea syn aule, cu ea, aşa cum spune legea citată în discursul lui Demostene, în Macartatum, 51. Cf. Isaios, III, 421 De Arislarchi hered., 13. Condiţia de epikleros nu era specifică dreptului atenian; se regăseşte la Sparta (Herodot, VI, 57; Aristotel, Politica, ÎI 6, 11) şi la Thurioi (Diodor, XII, 18).

17. Isaios, De Pyrrhi hered., 64; De Aristarchi hered., 19.

18. Demostene, în Eubulidem, 41; în Oneterem, I, argument.

19. Toate aceste obligaţii se îmblânzesc treptat. De fapt, în vremea lui Isaios şi a lui Demostene, cea mai apropiată rudă putea să renunţe să ia în căsătorie epiclera, cu condiţia să renunţe la succesiune şi să-şi înzestreze ruda (Demostene, în Macartatum, 54; Isaios, De Cleonymi hered., 39).

20. Legile lui Manu, IX, 127, 136. Vasishta, XVII, 16.

21. Isaios, Despre moştenirea lui Kiron, I, 15, 16, 21, 24, 25, 27.

22. Nu se numea nepot; i se dădea numele specific de thygatridoûs.

23. Isaios, Despre moştenirea lui Kiron, 31; De Arist. her., 12; Demostene, Despre coroană, II, 20.

24. Legile lui Manu, IX, 186, 187.

25. Demostene, în Macartatum, 51; împotriva lui Leochares. Isaios, VII, 20.

26. Instituţiile, 111, 2, 4.

27. Ibid., III, 3.

28. Isaios, De Arislarchi hered., 45 şi 11; De Ast-yph. hered., 33.

29. Harpocration, v. aţi oi polclol. Dernostune, împotriva lui Leochares, 06 – tJ8.

HO. Plutarh, Solon, 21.

31. Isaios, de Pyn-h. hered., 68. Demostene, Despre

coroană, II, 14.

32. Plutarh, Agis, 5.

33. Aristotel, Politica, l! 3, 4.

34. Platon, Legile, XI.

35. Aşa cum a lăsat testament, aşa să se facă. Dacă n-am fi avut din legea lui Solon decât cuvintele didthesthai hopos an ethéle, am presupune de asemenea că testamentul era permis în toate cazurile posibile; dar legea adaugă an me paides aşi.

36. Ulpian, XX, 2. Gaius, I, 102, 119. Aulus Qellius, XV, 27. Testamentul, comiţiile fiind convocate, este fără îndoială cel mai vechi practicat; el nu mai era cunoscut în vremea lui Cicero (Oratorul, I, 53).

37. Legile lui Manu, IX, 105 – 107, 126. Această regulă 123 veche a fost modificată pe măsură ce vechea religie slăbea. Însă în codul lui Manu se găsesc articole care autorizează şi chiar recomandă împărţirea succesiunii.

38. Aristotel, Politica, II, 97; II, 3, 7; II, 4, 4.

39. Ambasada, Demostene; Pro Phorm., 34. În epoca lui Demostene presbela nu mai era decât un cuvânt gol şi de atunci succesiunea se împărţea în părţi egale între fraţi.

40. Demostene, în Baeotum, de nomine.

41. Limba latină veche a păstrat o urmă a acestei indiviziuni care, oricât ar fi de slabă, merită totuşi să fie semnalată. Se numeşte stors o bucată de pământ, domeniul unei familii. Pământ înseamnă moştenire, spune Festus; cuvântul consories se folosea deci pentru cei care n-aveau pentru ei decât o bucată de pământ şi trăiau pe acelaşi domeniu; or, limba veche desemna prin acest cuvânt fraţii şi chiar şi rudele de un grad destul de îndepărtat; mărturie a unui timp când moştenirea şi familia erau indivizibile (Festus, V, Sors, Cicero, împotriva lui Verres, II, 3, 23. Titus Livius, XLI, 27. Velleius, I, 10. Lucreţiu, III, 772; VI, 1280).

<titlu> CAPITOLUL VIII

<titlu> Autoritatea în familie

<titlu> 1. PRINCIPIUL ŞI NATURA PUTERII PATERNE LA CEI VECHI

Legile familiei n-au fost făcute de către cetate. Dacă cetatea ar fi fost aceea care ar fi stabilit dreptul privat, e foarte probabil că l-ar fi făcut cu totul altfel decât am văzut că este. Ea ar fi reglementat dreptul de proprietate şi dreptul de succesiune după alte principii; căci nu era în interesul său ca pământul să fie inalienabil şi patrimoniul indivizibil. Legea care îi permite tatălui să-şi vândă şi chiar să-şi omoare fiul, lege pe care o găsim atât în Grecia cât şi la Roma, n-a fost imaginată de către cetate. Cetatea ar fi spus tatălui mai curând că: „Viaţa soţiei şi-a copilului tău nu-ţi aparţin, după cum nu-ţi aparţine libertatea lor; îi voi ocroti, chiar împotriva voinţei tale; nu tu vei fi acela ce-i va judeca şi-i va omorî, dacă vor fi greşit: eu voi fi singurul lor judecător”. Cetatea nu vorbeşte astfel, pentru că nu poate. Dreptul privat exista înaintea ei. când a început să-şi scrie legile, a găsit acest drept deja stabilit, viu, înrădăcinat în obiceiuri, puternic prin adeziunea universală. Ea l-a acceptat, neputând face altfel şi n-a îndrăznit să-l modifice decât cu timpul. Vechiul drept nu este opera unui legiuitor; dimpotrivă, el s-a impus legiuitorului. Dreptul a luat naştere în familie.

A izvorât spontan şi s-a format din principiile antice care o constituiau. A decurs din credinţele religioase ce erau universal admise în epoca primitivă a acestor popoare şi care dominau minţile şi voinţele.

O familie se compune dintr-un tată, o mamă, copii şi sclavi. Acest grup, oricât de mic ar fi el, trebuie să-şi aibă disciplina sa. Cui deci îi va aparţine autoritatea primă? Tatălui? Nu. În fiecare casă există un lucru mai presus chiar şi decât tatăl: religia casnică, acel zeu pe care grecii îl numesc vatra stăpână estia déspoina, iar latinii lor

familiae Pater *<nota 1>. Divinitatea interioară sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, credinţa din sufletul omenesc, iată autoritatea cea mai puţin discutabilă. Ea va fixa rangurile în familie.

Tatăl este primul ce slujeşte focul sacru; el îl aprinde şi îl întreţine; el este pontiful său. În toate ceremoniile religioase el este cel ce îndeplineşte cea mai înaltă funcţie; taie animalul pentru sacrificiu; gura sa rosteşte formula de rugă ce trebuie să atragă asupra sa şi asupra alor săi protecţia zeilor. Familia şi cultul continuă prin el; el reprezintă prin sine însuşi întregul şir al descendenţilor. Cultul casnic se bazează pe el; aproape c-ar putea spune precum hindusul: Eu sunt zeul. când va veni moartea, el va fi o fiinţă divină pe care urmaşii o vor invoca.

Religia nu acordă femeii un rang la fel de înalt. Este adevărat că ia parte la actele religioase, dar nu este stăpână vetrei sacre. Ea nu deţine religia prin naştere; a fost numai iniţiată în ea prin căsătorie; a învăţat de la soţul ei rugăciunea pe care o rosteşte; ea nu-i reprezintă pe strămoşi, pentru că nu descinde din ei. Ea însăşi nu va deveni un strămoş; odată înmormântată ea nu va avea parte de un cult deosebit. În moarte ca şi în viaţă ea nu înseamnă mai mult decât o parte din soţul ei. Dreptul grecesc, dreptul roman, dreptul hindus, care derivă din aceste credinţe religioase, consideră

<nota>

Larul, tatăl familiei (lat.).

</nota>

femeia ca fiind totdeauna de rang secund. Ea nu poate niciodată să aibă o vatră sacră a ei şi nu e niciodată şeful cultului. La Roma, ea primeşte titlul de mater familias, dar îl pierde dacă îi moare soţul <nota 2>. Neavând niciodată o vatră sacră care să-i aparţină, ea nu are nimic din ceea ce dă autoritatea în casă. Ea nu porunceşte niciodată; mai mult chiar, nu-i niciodată liberă

şi nici stăpână pe ea însăşi, sui juris. Este întotdeauna lângă vatra sacră a altuia, repetând rugăciunea altuia; pentru toate actele vieţii religioase îi trebuie un şef, şi pentru toate actele vieţii civile un tutore.

Legea lui Manu spune: „Femeia, în timpul copilăriei, depinde de tatăl ei; în timpul tinereţii, de soţul ei; dacă-i moare soţul, de fiii săi; dacă nu are fii, de rudele apropiate ale soţului; căci o femeie nu trebuie niciodată să se conducă după bunul ei plac <nota 3>”. Legile greceşti şi romane spun acelaşi lucru. Ga fată ea este supusă tatălui său; după moartea tatălui, fraţilor şi rudelor din partea tatălui <nota 4>; căsătorită, ea se află sub tutela soţului; după moartea soţului, ea nu se va întoarce în propria sa familie, căci ea a renunţat la aceasta pentru totdeauna, prin căsătoria sacră <nota 5>; văduva rămâne supusă tutelei rudelor de sânge ale soţului ei, adică propriilor săi copii, dacă are <nota 6>, sau, în lipsa fiilor, celor mai apropiate rude <nota 7>. Soţul are o atât de mare autoritate asupra ei, încât el poate, înainte de a muri, să-i desemneze un tutore, şi chiar să-i aleagă un al doilea soţ <nota 8>.

Pentru a indica puterea soţului asupra soţiei, romanii aveau o foarte veche expresie pe care jurisconsulţii lor au păstrat-o; cuvântul manus. Nu este uşor să descoperim care e sensul pe care acest cuvânt l-a avut la origine. Comentatorii fac din el expresia forţei materiale, ca şi cum femeia s-ar fi aflat sub mâna brutală a soţului. E probabil însă că se înşală. Puterea soţului asupra soţiei nu rezultă în niciun fel din forţa, mai mare, n primului. Ea decurgea, ca întreg dreptul privat, (7 din credinţele religioase care îl situau pe bărbat mai presus de femeie. O dovedeşte faptul că femeia care n-a fost căsătorită după riturile sacre, şi care, prin urmare, n-a fost asociată cultului, nu era supusă puterii maritale <nota 9>. Căsătoria o făcea pe femeie subordonată, dar îi conferea în acelaşi timp demnitatea.

Deci nu dreptul celui mai puternic a constituit familia!

Să trecem acum la copii. Aici natura îşi spune cu hotărâre cuvântul; ea vrea ca acesta să aibă un protector, o călăuză, un stăpân. Religia este de acord cu natura; ea hotărăşte că tatăl va fi şeful cultului şi că fiul va trebui doar să-l ajute în funcţiile sale sfinte. Dar natura nu cere ca această subordonare să continue decât un anumit număr de ani; religia cere mai mult. Natura dă fiului un majorat; religia nu i-l acordă. După principiile antice, vatra sacră este indivizibilă şi proprietatea la fel; fraţii nu se despart la moartea tatălui lor; cu atât mai mult nu se pot despărţi de el în timpul vieţii sale. Conform rigorilor dreptului primitiv, fiii rămân legaţi de vatra sacră a tatălui şi prin urmare, supuşi autorităţii sale; atâta timp cât trăieşte el, ei sunt minori.

Această regulă n-a putut dura – se înţelege – decât atâta timp cât vechea religie casnică era în plină putere. Această aservire fără margine a fiului de către tată a dispărut curând la Atena. La Roma vechea regulă a fost păstrată cu scrupulozitate: fiul n-a putut niciodată să întreţină o vatră sacră, a sa, atâta vreme cât îi trăia tatăl; chiar dacă era căsătorit şi chiar dacă avea copii, el se afla totdeauna în puterea tatălui <nota 10>.

De altfel, puterea paternă era asemeni puterii maritale; ea avea drept principiu şi drept condiţie cultul casnic. Fiul născut din concubinaj nu era pus sub autoritatea tatălui. Între tată şi el nu exista comuniune religioasă: nu exista deci nimic care să-i confere unuia autoritate şi care să-i impună celuilalt ascultare. Prin ea însăşi, paternitatea nu-i dădea tatălui niciun fel de drept.

Graţie religiei casnice, familia era o mică unitate organizată, o mică societate care avea şeful şi cârmuirea ei.

Nimic din societatea noastră modernă nu poate să ne dea vreo idee despre această putere paternă. În antichitate

tatăl nu este numai omul puternic care îi ocroteşte pe ceilalţi şi care are putinţa de a se face ascultat: el este preotul, el este moştenitorul vetrei sacre, continuatorul străbunilor, viaţa din care se trag urmaşii, depozitarul riturilor misterioase ale cultului şi al formulelor secrete ale rugăciunii, întreaga religie rezidă în el.

Chiar şi cuvântul cu care este denumit, pater, poartă în şine ciudate înţelesuri. cuvântul este acelaşi în greceşte, în latină, în sanscrită: de aici se poate trage concluzia că acest cuvânt datează dintr-o vreme când străbunii elenilor, italicilor şi hinduşilor, trăiau încă, la un loc, în Asia centrală. Care era sensul acestui cuvânt şi ce reprezenta el, atunci, în mintea oamenilor? Putem să-l cunoaştem căci şi-a păstrat această semnificaţie primă în formulele limbii religioase şi în cele ale limbii juridice. când cei vechi, invocându-l pe Jupiter îl numeau Pater hominum Deorumque*, ei nu voiau să spună că Jupiter este tatăl zeilor şi al oamenilor; căci ei nu l-au considerat niciodată astfel ci, dimpotrivă, credeau că specia umană a existat înaintea lui. Acelaşi titlu de pater era dat şi lui Neptun, lui Apollo, Bacchus, Vulcan, Pluton, pe care, cu siguranţă, oamenii nu-i considerau a fi părinţii lor <nota 11>; tot astfel titlul de mater se dădea Minervei, Dianei, Vestei, care erau considerate ca fiind trei zeiţe virgine. De asemenea, în limbajul juridic, titlul de pater sau de pater familias putea fi dat unui bărbat care nu avea copii, care nu era căsătorit, sau chiar şi unuia care nu era la o vârstă potrivită pentru a contracta o căsătorie <nota 12>. Deci ideea de paternitate nu era legată de acest cuvânt. În limba veche exista un alt cuvânt care desemna noţiunea de tată şi care, la fel de vechi ca şi pater, se găseşte ca şi el, în limbile grecilor, romanilor şi hinduşilor, (gânitar, ghenne-tér, genitor). cuvântul pater avea un alt sens. În limba religioasă era aplicat tuturor zeilor; în

<nota>

Părintele oamenilor şi al zeilor (lat.).
</nota>
limbajul juridic, oricărui bărbat ce nu depindea de niciun altul şi care avea autoritate asupra unei familii şi asupra unui domeniu, paterfamilias. Poeţii ne arată că acest cuvânt era folosit cu privire la toţi cei pe care voiai să-i onorezi. Sclavul şi clientul îl dădeau stăpânului lor. Era sinonim cu cuvintele rex, anax, basileus. El semnifica nu ideea de paternitate, ci aceea de putere, de autoritate, de demnitate maiestuoasă.

Că un asemenea cuvânt s-a aplicat tatălui familiei, până a deveni treptat numele său cel mai obişnuit, iată un fapt foarte semnificativ şi care va părea grav oricui vrea să cunoască instituţiile antice. Istoria acestui cuvânt este de ajuns pentru a ne face o idee despre puterea pe care tatăl a exercitat-o timp îndelungat în familie şi despre sentimentul de veneraţie de care se bucura, precum un pontif şi un suveran.

<titlu> 2. ENUMERAREA DREPTURILOR CE ALCĂTUIAU PUTEREA PATERNĂ

Legile greceşti şi romane i-au recunoscut tatălui această putere nelimitată cu care l-a investit mai întâi religia. Drepturile, foarte numeroase şi foarte variate, pe care ele i le-au conferit pot fi orânduite în trei categorii, după cum tatăl familiei este considerat ca şef religios, ca stăpân al proprietăţii sau ca judecător.

I. Tatăl este şeful suprem al religiei casnice; el orânduieşte toate ceremoniile cultului, aşa cum înţelege s-o facă sau, mai curând, aşa cum l-a văzut făcând pe tatăl său. Nimeni din familie nu îi contestă supremaţia sacerdotală. Nici chiar cetatea şi pontifii săi nu pot să schimbe nimic din cultul său. Ca preot al vetrei sacre, el nu recunoaşte niciun superior.

Ca şef religios, el este responsabil de perpetuarea cultului şi, prin urmare, de cea a familiei. Tot ce are vreo

legătură cu această perpetuare, care constituie prima sa grijă şi prima sa datorie, depinde numai de el. De aici decurg o serie întreagă de drepturi:

Dreptul de a recunoaşte copilul la naştere sau de a-l îndepărta. Acest drept este atribuit tatălui atât de legile greceşti <nota 13> cât şi de cele romane. Aşa barbar cum este, acest drept nu vine în contradicţie cu principiile pe care e fundată familia. Filiaţia, chiar dacă nu e contestată, nu este de ajuns ca să intri în cercul sacru ai familiei: este nevoie de consimţământul şefului familiei şi de iniţierea în cult. Atâta timp cât copilul nu participă la religia casnică, el nu înseamnă nimic pentru tată.

Dreptul de a-şi repudia soţia, fie în caz de sterilitate, căci familia nu trebuie să se stingă, fie în caz de adulter, pentru că familia şi descendenţii trebuie să fie pure de orice le-ar putea altera. Dreptul de a-şi căsători fiica, adică de a ceda altuia puterea ce o are asupra ei. Dreptul de a-şi căsători fiul: căsătoria fiului este legată de perpetuarea familiei.

Dreptul de a emancipa, adică de a exclude un fiu din familie şi din cult. Dreptul de a adopta, adică de a aduce un străin lângă vatra sacră, casnică.

Dreptul de a desemna pe patul de moarte un tutore pentru soţie şi copiii săi.

Trebuie să remarcăm că toate aceste drepturi erau atribuite numai tatălui, toţi ceilalţi membri ai familiei fiind excluşi de la ele. Soţia nu avea dreptul să divorţeze, cel puţin în epocile vechi. Nici chiar când era văduvă, ea nu putea nici să emancipeze şi nici să adopte. Ea nu era niciodată tutoare, nici chiar a copiilor săi. În caz de divorţ, copiii rămâneau cu tatăl, chiar şi fetele. Ea nu-şi avea niciodată copiii în puterea sa. Pentru căsătoria fiicei sale, nu i se cerea consimţământul <nota 14>.

II. Am văzut mai înainte că proprietatea nu fusese concepută, la origine, ca un drept individual ci ca un drept

de familie. Averea aparţinea, aşa cum spune textual Platon şi cum spun implicit toţi vechii legislatori, străbunilor şi descendenţilor.

Această proprietate, prin însăşi natura sa, era indivizibilă. În fiecare familie nu putea exista decât un singur proprietar, care era însăşi familia, şi un singur uzufructuar, care era tatăl. Acest principiu explică mai multe dispoziţii ale dreptului antic.

Proprietatea neputând fi împărţită şi revenind toată tatălui, nici soţia şi nici copiii n-aveau «nimic numai al lor. Regimul dotai era pe atunci necunoscut şi ar fi fost impracticabil. Dota soţiei aparţinea, fără nicio rezervă, soţului, care exercita asupra bunurilor dotale, nu numai drepturi de administrator, ci şi drepturi de proprietar. Tot ce soţia putea dobândi în timpul căsătoriei cădea în mâinile bărbatului; când ajungea văduvă ea nu-şi lua înapoi nici măcar dota <nota 15>.

Fiul se afla în aceeaşi situaţie cu soţia: el nu poseda nimic. Nicio donaţie făcută de el nu era valabilă, pentru motivul că el nu avea nimic al lui. El nu putea dobândi nimic; roadele muncii sale, beneficiile pe care i le aducea negoţul erau ale tatălui său. Dacă un străin făcea un testament în favoarea sa, nu el ci tatăl său primea moştenirea. Aşa se explică textul din dreptul roman care interzicea orice contract de vânzare între tată şi fiu. Dacă tatăl ar fi vândut ceva fiului, ar fi fost ca şi cum şi-ar fi vândut lui însuşi, pentru că tot ce dobândea fiul era al tatălui <nota 16>. Din dreptul roman se constată, ca şi din legile Atenei, că tatăl putea să-şi vândă fiul <nota 17>. Aceasta pentru că tatăl putea dispune de întreaga proprietate a familiei, şi pentru că fiul, el însuşi, putea fi privit ca o proprietate, căci braţele şi munca sa erau o sursă de venituri. Tatăl putea deci, după bunul lui plac, să păstreze pentru el acest instrument de lucru sau să-l cedeze altuia. A-şi ceda fiul, era totuna cu a-şi vinde fiul.

Textele pe care le avem din dreptul roman nu ne dau informaţii clare asupra naturii acestui contract de vânzare şi asupra rezervelor pe care le putea cuprinde. Pare sigur că fiul vândut în acest fel nu devenea cu totul sclavul cumpărătorului. Tatăl putea stipula în contract ca fiul să-i fie revândut. El îşi păstra atunci puterea asupra lui şi, după ce-l lua din nou la el, îl putea vinde încă o dată <nota 18>. Legea celor Douăsprezece Table dădea voie ca această operaţie să se facă de trei ori, dar declara că după cea de-a treia vânzare, fiul să fie în sfârşit eliberat de puterea paternă <nota 19>. Se poate deduce de aici cât de absolută era autoritatea tatălui în dreptul antic <nota 20>.

III. Plutarh ne spune că la Roma femeile nu puteau să apară în faţa justiţiei, nici chiar ca martore <nota 21>. La jurisconsultul Gaius citim: „Trebuie să ştim. că în justiţie, nu putem ceda nimic persoanelor care se află în puterea altora, adică soţiei, fiului, sclavului. Căci din faptul că aceste persoane nu puteau avea nimic care să fie numai al lor, s-a conchis pe bună dreptate, că ele nu puteau să revendice nimic în justiţie. Dacă fiul tău, supus puterii tale, a comis un delict, acţiunea în justiţie este dată împotriva ta. Delictul comis de un fiu împotriva tatălui său nu dă loc nici unei acţiuni în justiţie <nota 22>”. Din toate acestea rezultă limpede că soţia şi fiul nu puteau fi nici reclamanţi, nici apărători, nici acuzatori, nici acuzaţi şi nici martori. Din întreaga familie numai tatăl putea să apară în faţa tribunalului cetăţii; justiţia publică nu putea exista decât pentru el. De aceea el era responsabil de toate delictele săvârşite de ai săi.

Dacă justiţia pentru fiu şi pentru soţie nu se afla în cetate, ea era în schimb în casă. Judecătorul ei era şeful familiei ce dădea verdicte ca la un tribunal, în virtutea autorităţii sale maritale sau paterne, în numele familiei şi sub privirile divinităţilor casnice <nota 22>.

Titus-Livius povesteşte că senatul, vrând să pună

capăt bachanalelor, a decretat pedeapsa cu moartea pentru toţi cei ce luaseră parte la ele. Decretul a fost executat cu uşurinţă în ceea ce priveşte bărbaţii. Dar când a fost vorba de femei, ce nu erau mai puţin vinovate, a existat o mare dificultate: femeile nu puteau fi judecate de stat, căci numai familia avea dreptul să le judece. Senatul a respectat acest vechi principiu şi a lăsat soţilor şi taţilor sarcina de a pronunţa sentinţa de moarte împotriva femeilor <nota 24>.

Acest drept de judecată pe care şeful familiei îl exercita în casa sa era total şi fără apel. El putea condamna la moarte, aşa cum făcea magistratul în cetate; nicio autoritate nu avea dreptul să-i modifice hotărârile. „Soţul, spune Gato cel Bătrân, este judecătorul soţiei sale; puterea lui nu are limită; poate face tot ce doreşte să facă. Dacă aceasta a săvârşit vreo greşeală, el o pedepseşte; dacă a băut vin o condamnă; dacă a avut legături cu vreun alt bărbat, o omoară”. Drepturile sale erau aceleaşi şi cu privire la copii. Valerius Maximus povesteşte de un oarecare Atilius ce şi-a omorât fiica vinovată de lipsă de pudoare, şi toată lumea ştie cazul tatălui ce şi-a trimis fiul la moarte, pentru că era complicele lui Catilina <nota 25>. Faptele de acest fel sunt numeroase în istoria romanilor. Dar ne-am face o idee greşită dacă am crede că tatăl avea dreptul absolut de a-şi omorî soţia şi copiii. El era doar judecătorul lor. Dacă îi condamna la moarte, nu o făcea decât în virtutea dreptului său de judecător. Cum numai tatăl familiei era supus judecăţii cetăţii, soţia şi fiul nu puteau găsi un alt judecător în afară de el. El era în familia sa unicul magistrat.

De altfel trebuie să remarcăm că autoritatea paternă nu era o putere arbitrară cum ar fi aceea ce-ar decurge din dreptul celui mai puternic. Ea îşi avea principiul în credinţele din străfundul sufletelor şi îşi găsea limitele în înseşi aceste credinţe. De exemplu tatăl avea dreptul să-l

excludă pe fiu din familia sa, dar ştia bine că, dacă o va face, familia va avea de înfruntat primejdia de a se stinge iar manii străbunilor săi pe aceea de a cădea într-o eternă uitare. El avea dreptul de a adopta un străin, dar religia îi interzicea s-o facă, dacă avea un fiu. El era singurul proprietar al bunurilor, dar nu avea, cel puţin la origine, dreptul de a le înstrăina. El putea să-şi repudieze soţia, dar pentru a o face trebuia să îndrăznească să rupă legătura religioasă pe care o stabilise căsătoria. În acest fel, religia îi impunea tatălui obligaţii la fel de numeroase, ca şi drepturile pe care i le conferea.

Aşa a fost organizată familia antică timp îndelungat. Credinţele ce animau spiritele, fără să fie nevoie de dreptul forţei sau de vreo putere socială au fost de ajuns pentru a o organiza, pentru a-i da o disciplină, o conducere, o justiţie şi pentru a fixa, în toate amănuntele sale, dreptul privat.

<titlu> NOTE

1. Plant, Neguţătorul, V, I, 5; Zeii penali şilarul tată al familiei. Sensul iniţial al cuvântului L-ar este cel de stăpân. Cf. L-ar Porsenna, L-ar Tolumnius.

2. Festus, ed. Mùller, 125: mater familiae nu era numită înainte ca bărbatul acesteia să fie numit pater familiae. Nici văduva nu poate fi numită cu acest nume.

3. Legile lui Manu, V, 147, 148.

4. Demostene, în Onctorem, 1, 7; în Baeoturn, de dote, 7; în Eubulidem, 40. Isaios, de Meneclis hered., 2 şi 3. Demostene, Despre coroană, II, 18.

5. Ea se întorcea în ea/, de divorţ, Demostene, în Eubulidem, 41.

6. Demostene, Despre coroană, 11, 20; în Phaenippum, 27; în Macartaturn, 75. Isaios, de Pyrrhy hered, 50.

— Cf. Odiseea, XXI, 350 – 353.

7. Gaius, I, 145-147; 190; IV, 118; Ulpian, XI, l şi 27.

8. Demostene, în Aphobttm, I, 5; pro Phormione, 8.

9. Cicero, Topicele, 14. Tacit, Anale, IV, 16. Aulus Gellius, XVIII, 6. Se va vedea mai departe că într-o anumită epocă şi din motive pe care le vom arăta s-au imaginat modalităţi noi de căsătorie şi că ele au avut aceleaşi efecte juridice ca şi căsătoria sacră.

10. Când Gaius vorbeşte de puterea părintească: dreptul propriu este al cetăţenilor romani, trebuie înţeles că în timpul lui Gaius dreptul roman nu recunoaşte această putere decât la cetăţeanul roman; aceasta nu înseamnă că ea n-a existat de altfel anterior şi că n-a fost recunoscută de dreptul celorlalte oraşe. Acest lucru va fi chiar criticat prin ceea ce vom spune despre situaţia legală a supuşilor aflaţi sub dominaţia Romei, în dreptul atenian anterior lui Solon, tatăl putea să-şi văiidă copiii (Plutarh, Salon, 13 şi 23).

11. Aulus Gellius, V, 12: Jupiter... Astfel şi Neptun tatăl este numit în acelaşi timp şi Saturn tatăl şi Marte tatăl. Lactanţiu, Instituţiile, IV, 3: Jupiter este numit tată de cei care se roagă şi Saturn şi Ianus şi Liber şi ceilalţi. Pluton 15 era numit zeu-tată (Varro, Despre limba latină, V, 06; Cicero, Despre natura zeilor, II, 26). Acelaşi cuvânt este dat zeului Tibru în rugăciuni; Tibrule tată, pe tine, divinule, te rog (Titus Livius, II, 10), Vergiliu îl numeşte pe Vulcan Pater Lemnius, zeul din Lemnos.

12. Ulpian, în Digesta, I, 6, 4: Părinţii familiilor sunt cei care au în ocrotirea lor fie adolescenţi, fii copii.

13. Herodot, I, 59. Plutarh, Alcibiade, 23; Agesilaos, 3.

14. Demostene, în Eubulidem, 40 şi 43. Gains, I, 155. Ulpian, VIII, 8. Instituţiile, I, 9; Digesta, c. L, tit. I, 11.

15. Gaius, II, 98. Toate aceste reguli ale dreptului iniţial au fost modificate de dreptul pretorian.

— La fel la Atena, în timpul lui Isaios şi Demostene, zestrea era restituită în cazul desfacerii căsătoriei, în acest

capitol ne-am propus să vorbim doar de dreptul cel mai vechi.

16. Cicero, Despre legi, I, 20; Gaius, II. 87. Digesta, c. XVIII, tit. I, 2.

17. Plutarh, Solon, 13. Dionysios din Halicarnas, II, 26. Gaius, I, 117, 132; VI, 79; Ulpian, X; Titus Livius, XLI, 8; Festus, v. Deminutus.

18. Gaius, I, 140; Asupra celui pe care tatăl l-a vândut prin această lege incit să fie înstrăinat, tatăl se pare că poate să-şi păstreze propria putere.

19. Dacă tatăl şi-a vândut fiul de trei ori, fiul să fie liber de tată (la Ulpian, Fragm., X, 1).

20. când fiul a comis un delict, tatăl putea să se lipsească de responsabilitatea sa dându-l ca despăgubire persoanei lezate. Gaius, I, 140: Cel pe care tatăl l-a dat în proprietate din cauza prejudiciului este ca şi cel condamnat pentru furt şi pe acesta l-a dat în proprietate actorului... pe el actorul li ia în loc de bani. În acest caz tatăl îşi pierdea puterea. Vezi Cicero, pro Caecina, 34, Oratorul, I, 40.

21. Plutarh, Publicola, 8.

22. Gaius, II, 96; IV, 77, 78.

23. Vine o vreme când respectiva jurisdicţie este modificată de obiceiuri; tatăl consulta întreaga familie şi o constituia într-un tribunal pe care-l prezida. Tacit, XIII, 32; Digesta, c. XXIII, tit. 4, 5. Platon, Legile, IX.

24. Titus Livius, XXXIX, 18.

25. Cato, în Aulus Gellius, X, 23; Valerius Maximus, VI, I, 3 – 6.

— La fel, legea ateniană permitea soţului să-şi ucidă soţia adulteră (Sholiastul, ad Horatium, Satire, II, 62) şi tatălui să-şi vândă ca sclavă fiica dezonorată (Plutarh, Solon 23).

<titlu> CAPITOLUL IX

<titlu> Vechea morală a familiei

Istoria nu studiază numai faptele materiale şi instituţiile; adevăratul ei obiect de studiu este sufletul omenesc; ea trebuie să aspire să cunoască ceea ce acest suflet a crezut, a gândit, a simţit la diferite vârste ale vieţii speciei umane.

Am prezentat la începutul acestei cărţi câteva credinţe ale omului cu privire la destinul său după moarte. Am arătat apoi cum aceste credinţe au zămislit instituţiile domestice şi dreptul privat. rămâne să vedem care a fost acţiunea lor asupra moralei în societăţile primitive. Fără a pretinde că această veche religie a creat sentimentele morale din inima omului, putem crede, cel puţin, că ea s-a asociat cu ele pentru a le întări, pentru a le da o mai mare autoritate, pentru a le asigura puterea şi dreptul de a călăuzi comportamentul omului, şi, uneori pentru a le falsifica.

Religia acestor vechi timpuri era în exclusivitate casnică; de asemenea şi morala. Religia nu spunea omului arătându-i alt om: Iată-l pe fratele tău. Ea îi spunea: iată un străin; el nu poate lua parte la actele religioase ale vetrei tale sacre; el nu se poate apropia de mormântul familiei tale, are alţi zei decât tine şi nu se poate uni cu tine printr-o rugă comună; zeii tăi resping adoraţia lui şi îl privesc ca pe un duşman al lor; el este deci şi duşmanul tău.

În această religie a vetrei sacre, omul nu imploră niciodată divinitatea, în favoarea altor oameni;

el nu o invocă decât pentru sine şi pentru a-i săi. Amintirea acestei vechi izolări a omului în rugăciune s-a păstrat într-un proverb grecesc. În vremea lui Plutarh se mai spunea încă celor egoişti: te dedici focului sacru <nota 1>. Aceasta însemna: te îndepărtezi de concetăţenii tăi, nu ai prieteni, semenii tăi nu reprezintă nimic pentru tine, nu trăieşti decât pentru tine şi pentru ai tăi. Acest proverb era indiciul unor vremi când întreaga religie concentrându-se

în jurul vetrei sacre, orizontul moralei şi al afecţiunii nu depăşea cercul strâmt al familiei.

Cum e şi firesc ideea morală şi-a avut începutul ei şi, cu timpul, a progresat, ca şi ideea religioasă. Zeul primelor generaţii era foarte mic; treptat oamenii l-au făcut mai mare; la fel s-a întâmplat şi cu morala: foarte îngustă şi foarte incompletă la început, ea s-a lărgit pe nesimţite până când, din progres în progres, a ajuns să proclame datoria de a-i iubi pe toţi oamenii. Punctul ei de plecare a fost familia, îndatoririle au apărut la început în concepţia omului sub acţiunea credinţelor religiei casnice.

Să ne închipuim această religie a vetrei sacre şi a mormântului, în epoca în care se afla în plină putere. Omul vede divinitatea chiar lângă el. Ea este prezentă, ca însăşi conştiinţa, la cele mai neînsemnate acţiuni ale sale. Această fiinţă fragilă se află sub privirile unui martor care nu o părăseşte niciodată. El nu se simte niciodată singur. Alături de el, în casa sa, pe câmp, el are protectori ce-l susţin în truda-i zilnică, şi judecători ce-l pedepsesc pentru faptele sale vinovate... Larii, spun romanii, sunt nişte divinităţi demne de temut, însărcinate să-i pedepsească pe oameni şi să vegheze asupra tuturor lucrurilor ce se întâmplă înăuntrul caselor”. – „Penaţii, mai spun ei, sunt zeii ce ne fac să trăim; ei ne hrănesc trupul şi ne conduc sufletul <nota 2>”.

Oamenilor le plăcea să acorde vetrei sacre epitetul de casta <nota 3> şi se credea că acest epitet impunea castitatea.

În preajma ei nu trebuia să se săvârşească niciun fel de faptă necurată din punct de vedere material sau moral.

Primele idei despre greşeală, pedeapsă, ispăşire, se pare că au venit de aici. Bărbatul ce se simte vinovat nu poate să se mai apropie de propriul său foc sacru; zeul îl respinge. Pentru cel ce a vărsat sânge nu mai este permis niciun fel de sacrificiu, nicio libaţiune, nicio rugăciune,

niciun ospăţ sacru. Zeul este atât de neîngăduitor încât nu admite niciun fel de scuză; el nu face deosebire între un omor involuntar şi o crimă premeditată. Mâna pătată de sânge nu mai poate atinge obiectele sacre <nota 4>. Pentru ca omul să-şi poată relua cultul şi să poată reintra în posesia zeului său, este nevoie, cel puţin, ca el să se purifice printr-o ceremonie de ispăşire <nota 5>. Această religie cunoaşte mila; ea are rituri pentru ştergerea murdăriilor din suflet; aşa îngustă şi grosolană cum este, ea ştie să-l consoleze pe om chiar şi pentru greşelile sale.

Dacă ignoră cu desăvârşire îndatoririle privind caritatea, cel puţin trasează omului cu o minunată limpezime, datoriile sale faţă de familie. Căsătoria este obligatorie; celibatul este o crimă pentru o religie care face din continuitatea familiei prima şi cea mai sfântă dintre îndatoriri. Dar unirea pe care ea o recomandă nu se poate săvârşi decât în prezenţa divinităţilor casnice; este unirea religioasă, sacră, indisolubilă, a soţului şi soţiei. Nimic nu îngăduie bărbatului să lase la o parte riturile şi să facă din căsătorie un simplu contract consensual, aşa cum a fost la sfârşitul societăţii greceşti şi romane. Religia antică îi interzice aceasta şi dacă îndrăzneşte totuşi s-o facă, ea îl pedepseşte. Căci fiul care se naşte dintr-o asemenea unire este considerat ca un bastard, adică drept o fiinţă care nu are loc la vatra sacră; el nu are drept să săvârşească niciun act sacru el nu se poate ruga <nota 6>.

Această religie veghează eu grijă şi asupra purităţii familiei. În ochii ei, cea mai mare greşeala ce se poate cornite este adulterul. Căci cea dintâi regulă a cultului este ca vatra sacră să se transmită de la tată la fiu;

or, adulterul tulbură ordinea naşterii. O altă regulă este ca mormântul să nu cuprindă decât pe membrii familiei; or, fiul născut prin adulter este un străin ce va fi îngropat în mormântul familiei. Toate principiile religiei sunt violate: cultul este murdărit, vatra sacră devine

impură, fiecare ofrandă adusă la mormânt devine o impietate. Mai mult încă: prin adulter şirul descendenţilor este sfărâmat; familia, chiar şi fără ştirea celor în viaţă, se stinge, şi fericirea divină a străbunilor se pierde. De aceea hindusul spune: „Fiul născut prin adulter nimiceşte în viaţa de aici şi în aceea de dincolo toate ofrandele aduse manilor <nota 7>”.

Iată pentru ce legile greceşti şi romane dau tatălui dreptul de a nu recunoaşte copilul. Iată pentru ce aceste legi sunt atât de riguroase, atât de inexorabile în ceea ce priveşte adulterul. La Atena soţului îi este îngăduit să-l omoare pe cel vinovat. La Roma, soţul, judecător al soţiei, o condamnă la moarte. Această religie era atât de aspră încât bărbatul nu avea dreptul să ierte cu totul vina, fiind forţat, cel puţin, să-şi repudieze soţia <nota 8>.

Iată deci care sunt primele legi consfinţite ale moralei casnice. Iată, dincolo de sentimentul natural, o religie imperioasă care spune bărbatului şi soţiei că sunt uniţi pentru totdeauna şi că din această unire decurg îndatoriri riguroase a căror nerespectare ar duce la cele mai grave consecinţe, atât în viaţa de aici cât şi în cea de dincolo. De aici decurge caracterul serios şi sacru al uniunii conjugale la antici şi puritatea pe care familia a păstrat-o timp îndelungat.

Această morală casnică prescrie şi alte îndatoriri. Ea îi spune soţiei că trebuie să fie ascultătoare, soţului că trebuie să comande. Ea îi învaţă pe amândoi să se respecte unul pe celălalt. Soţia are drepturi, căci ea îşi are locul ei la vatra sacră; ea este aceea care veghează ca focul sacru să nu se stingă niciodată. Mai ales ea este cea care trebuie să fie atentă ca el să rămână pur; ea îl invocă, ea îi oferă sacrificii <nota 9>. Are deci şi ea sacerdoţiul ei.

Acolo unde ea nu este, cultul casnic este incomplet şi insuficient. Pentru un grec este o mare nenorocire să aibă „o vatră sacră lipsită de soţie <nota 10>”. La romani,

prezenţa soţiei este atât de necesară în săvârşirea sacrificiilor, încât preotul îşi pierde sacerdoţiul când devine văduv <nota 11>.

Probabil că mama de familie şi-a datorat veneraţia de care n-a încetat niciodată să fie înconjurată în societatea greacă şi romană, tocmai faptului c-a luat parte la sacerdoţiul casnic. Aşa se explică faptul că soţia poartă în familie acelaşi titlu ca şi soţul ei: latinii spun paterfamilias şi materfamilias, grecii oikodespotes şi oiko-déspoina, hinduşii grihapati, grihapatni. De aici vine şi formula pe care, la romani, soţia o rostea la căsătorie: Ubi tu Caius, ego Caia*, formulă ce spune că, dacă în casă cei doi nu au autoritate egală, ei au, cel puţin, aceeaşi demnitate <nota 12>.

În ceea ce îl priveşte pe fiu, am văzut că el este supus autorităţii unui tată care poate să-l vândă şi să-l condamne la moarte. Dar acest fiu are şi el un rol în cult; el îndeplineşte o funcţie în ceremoniile religioase; prezenţa sa în anumite zile este atât de necesară încât romanul care n-are un fiu, este nevoit în acele zile, să adopte unul în chip fictiv, pentru ca riturile să poată fi îndeplinite <nota 13>. Vedeţi dar ce legătură puternică stabileşte religia între tată şi fiu! Oamenii cred într-o a doua viaţă petrecută în mormânt, viaţă fericită şi liniştită, dacă ofrandele funebre sunt oferite cu regularitate. Tatăl este convins că soarta sa după această viaţă va depinde de grija pe care fiul lui o va avea de mormântul său, iar fiul, la rândul lui, este convins că tatăl său, după moarte, va deveni un zeu pe care el îl va invoca.

Este lesne de înţeles cât de mari erau respectul şi afecţiunea reciprocă pe care aceste credinţe le instituiau într-o familie. Anticii dădeau virtuţilor domestice numele de pietate: supunerea fiului faţă de tată, dragostea ce i-o purta mamei sale

<nota>

Unde eşti tu, Gains, acolosunt şi eu, Gaia (lat.).

</nota>

era pietate, pletos erga parentes*; ataşamentul tatălui faţă de copilul său, dragostea mamei, erau şi ele pietate, pletos erga liberos”. Totul era divin în familie. Sentimentul datoriei, afecţiune naturală, ideea religioasă, toate acestea se confundau, alcătuiau un tot şi se exprimau printr-un acelaşi cuvânt.

Va părea poate ciudat a număra dragostea de casă printre virtuţi; la antici era o virtute. Acest sentiment era profund şi puternic în sufletele lor. Iată-l pe închise care, văzând Troia în flăcări, nu vrea totuşi să-şi părăsească vechea sa locuinţă. Iată-l pe Ulise căruia i se oferă toate comorile şi chiar nemurirea, şi care nu vrea decât să-şi revadă flacăra vetrei sale sacre. Să ne oprim la Cicero; cel ce vorbeşte nu mai este poetul, ci un bărbat de stat: „Aici îmi este religia, aici mi-e neamul, aici sunt urmele lăsate de străbunii mei; nu ştiu ce farmec se află aici, un farmec ce-mi pătrunde inima şi simţurile <nota 14>”. Trebuie să ne ducem cu gândul la cele mai vechi generaţii, pentru a înţelege cât de vii şi de puternice erau pe atunci aceste sentimente, ce slăbiseră oarecum în timpul lui Cicero. Pentru noi casa este numai un domiciliu, un adăpost; o părăsim şi o uităm fără prea mare greutate, sau, dacă ne ataşăm mai mult de ea, o facem prin puterea deprinderilor şi-a amintirilor. Căci pentru noi religia nu sălăşluieşte aici; zeul nostru este Dumnezeul universului şi îl aflăm pretutindeni. La antici era altfel; ei îşi aflau în interiorul casei principala lor divinitate, providenţa lor, cea care îi ocrotea pe fiecare în parte, care le asculta rugile şi le împlinea dorinţele, în afara locuinţei sale, omul nu se mai simţea ocrotit de zeu; zeul vecinului era un zeu ostil. Omul îşi iubea pe atunci casa aşa cum îşi iubeşte astăzi biserica <nota 15>.

Aşadar credinţele din cele mai vechi timpuri nu sunt

străine de dezvoltarea morală a acestei părţi din umanitate. Aceşti zei prescriau puritatea

<note>

Pietatea faţă de părinţi (lat.).

Pietatea faţă de copii (lat.).

</note>

şi interziceau vărsarea ele sânge; noţiunea de dreptate, dacă nu s-a născut din această credinţă, cel puţin a fost întărită de ea. Aceşti zei aparţineau, în comun, tuturor membrilor aceleiaşi familii; familia era astfel unită printr-o legătură puternică şi toţi membrii săi au învăţat să se iubească şi să se respecte unii pe alţii. Aceşti zei trăiau în interiorul fiecărei case: omul şi-a iubit deci casă, locuinţa sa fixă şi trainică, pe care o avea moştenire de la străbunii săi şi pe care urma să o lase urmaşilor ca pe un sanctuar.

Vechea morală, condusă de aceste credinţe, nu cunoştea caritatea, dar ea propovăduia, cel puţin, virtuţile casnice. Izolarea familiei a fost, la această rasă, începutul moralei, îndatoririle au apărut aici limpezi, precise, imperioase, dar limitate la un cerc restrâns. Şi va trebui să ne amintim mereu de-a lungul acestei cărţi de acest caracter îngust al moralei primitive, căci societatea civilă, fondată mai târziu pe aceleaşi principii, a avut acelaşi caracter şi multe trăsături ciudate ale vechii politici se vor explica prin aceasta <nota 16>.

<titlu> NOTE

1. Sacrifici căminului, PseudoPlutarh, edit. Dubner, V, 167. Eustaţiu, în Odyss., VII, 247: proverbul... cele pe care le sacrificăm căminului nu sunt lucruri care să fie împărtăşite sau încredinţate altora.

2. Plutarh, Quest. rom., 51. Macrobiu, Saturnalia, III, 4.

3. Pe soclurile sacre ale căminului, Euripide, Heracle furios, 705.

4. Herodot, I, 35. Vergiliu, Eneida, II, 719. Plutarh, Tezeu, 12.

5. Herodot, ibidem; Eschil, Hoeforele, 96; ceremonia este descrisă de Apollonios din Rhodos, IV, 704 – 707.

6. Isaios, de Philoct. hered., 47; Demostene, în Macar-tatum, 51: bastardul nu are dreptul de a apărea ca rudă apropiată nici la altare nici la funeralii. Religia epocilor ulterioare interzice încă bastardului să oficieze ca preot. Vezi Ross, Inser., gr., III, 52.

7. Legile lui Manu, III, 175.

8. Demostene, în Neoer., 86. E adevărat ca, dacă morala primitivă condamna adulterul, ca nu respingea incestul; religia îl încuviinţa. Interdicţiile referitoare la căsătorie erau invers decât ale noastre: era un lucru vrednic de laudă să iei în căsătorie sora (Cornélius Nepos, proemium; id., Viaţa lui Cimon, c. 1; Minucius Félix, Octavius, 30); dar era interzis, în principiu, să iei în căsătorie o femeie din alt oraş.

9. Cato, de re rustica, 143: să se facă ceremonia religioasă... să aibă focul pur. Macrobiu, I, 5, la sfârşit: Femeia căsătorită face ceremonia religioasă în casa bărbatului. A se compara cu Dionysios din Halicarnas II, 22.

10. Xenon; Stalul spartan, IX, 5: căminul fără femeie.

11. Plutarh, Quest. mm., 50. Cf. Dionysios din Halicarnas, II, 22.

12. La fel se greşeşte mult când se vorbeşte de trista robie a femeii romane în mina bărbatului. cuvântul manus nu implică ideea de forţă brutală, ci aceea de autoritate şi se aplică la fel de bine celei a tatălui asupra fiicei sau a fratelui asupra surorii decât celei a bărbatului asupra femeii. Titus Livius, XXXIV, 2: că femeile sâni în nuna părinţilor, fraţilor, bărbaţilor. Femeia măritată era, potrivit obiceiurilor, o stăpână a casei. Femeia căsătorită este socotită stăpână în casa bărbatului (Macrobiu, I, 15, la

sfârşit); Dionysios din Halicarnas, II, 25 exprimă clar situaţia femeii: „Supunându-se în tot bărbatului, ea era stăpână casei la fel ca şi el”.

13. Dionysios din Halicarnas, II, 20, 22.

14. Cicero, Despre legi, II, 1. Pro domo, 41.

15. De aici trăinicia căminului pe care cei vechi l-au socotit întotdeauna inviolabil; Demostene, în Androl., 52; în Evergum, 60; Digesla de in ius voc., II, 4.

16. Trebuie să atragem atenţia că am încercat, în acest capitol, să surprindem morala cea mai veche a popoarelor care au devenit grecii şi romanii? E nevoie să adăugăm că această morală s-a modificat apoi cu timpul, mai ales la greci? încă din Odiseea vom găsi sentimente noi şi alte obiceiuri; cartea o va demonstra în continuare.

## <titlu> CAPITOLUL X

## <titlu> Gens la Roma şi în Grecia antică

La jurisconsulţii romani şi la scriitorii greci găsim urmele unei vechi instituţii ce pare că a fost foarte puternică în timpurile cele mai vechi ale societăţilor greceşti şi italice, dar care, slăbind treptat, n-a lăsat decât nişte vestigii de-abia perceptibile în ultima parte a istoriei lor. Este vorba despre ceea ce latinii numeau gebns şi grecii, ghenos.

S-a vorbit mult despre natura şi constituţia aşa numitei gens. Poate că nu este inutil să arătăm, mai întâi, în ce constă dificultatea problemei.

Ginta, gens, aşa cum vom vedea mai departe, forma un corp a cărui alcătuire era în întregime aristocratică; graţie organizării ei interioare patricienii din Roma şi eupatrizii din Atena şi-au păstrat timp îndelungat privilegiile lor. Atunci când poporul şi-a întărit puterea, el a luptat cu toate forţele sale împotriva acestei vechi instituţii. Dacă ar fi reuşit să o distrugă cu totul, probabil că nu ne-ar fi rămas despre ea nici cea mai mică amintire. Dar ea era foarte vie şi bine înrădăcinată în obiceiuri; n-a

putut fi nimicită cu totul. Se vor mulţumi deci să o modifice: i se va lua ceea ce constituia caracterul ei esenţial şi nu i se vor lăsa decât formele ei exterioare, ce nu stinghereau cu nimic noul regim. Astfel la Roma plebeii îşi formară gentes, imitându-i pe patricieni; Cei din Atena au încercat să zdruncine din temelii ghene, să le contopească şi să le înlocuiască prin aşa numitele demes, pe care le-au instituit după asemănarea lor.

Vom explica aceste fapte atunci când vom vorbi despre revoluţii. Aici ne vom mulţumi să remarcăm că această schimbare profundă pe care democraţia a introdus-o în regimul ginţii, gens, este de natură să-i deruteze pe cei ce vor să-i cunoască alcătuirea ei primară. Într-adevăr, aproape toate informaţiile ce ne-au parvenit asupra ei datează din epoca în care fusese transformată. Ele nu ne-o înfăţişează decât în forma în care revoluţiile o lăsaseră să continue să existe.

Să presupunem că, peste douăzeci de secole, orice cunoaştere a evului mediu ar pieri, că n-ar mai rămâne niciun document despre epoca ce a precedat revoluţia din 1789 şi că, totuşi, un istoric din acea vreme ar vrea să-şi facă o idee despre instituţiile anterioare. Singurele documente de care ar dispune i-ar înfăţişa nobilimea din secolul al nouăsprezecelea, adică ceva foarte diferit de feudalitate. Acel istoric s-ar gândi însă că, între timp, s-a săvârşit o mare revoluţie şi ar trage concluzia, pe bună dreptate, că această instituţie, ca şi toate celelalte, a suferit transformări; nobilimea, pe care textele sale i-o arată, n-ar mai fi pentru el decât umbra sau imaginea foarte alterată a unei alte nobilimi, incomparabil mai puternice. Apoi, dacă ar cerceta cu atenţie slabele urme ale străvechilor vestigii, câteva expresii rămase în limbă, cei câţiva termeni juridici, cele câteva vagi amintiri sau zadarnice regrete, ar reuşi, poate, să ghicească câte ceva din regimul feudal şi ar izbuti să-şi facă, despre instituţiile

evului mediu, o idee care n-ar fi prea îndepărtată de adevăr. Neîndoielnic că dificultăţile ar fi mari; ele nu sunt mai mici nici pentru istoricul de astăzi care vrea să cunoască antica gens, căci el nu dispune de alte informaţii asupra ei, decât de cele ce datează dintr-o vreme în care ea nu mai era decât umbra a ceea ce fusese cândva.

Vom începe prin a analiza tot ceea ce scriitorii antici ne spun despre gens, adică despre ceea ce mai rămăsese din ea, în epoca în care era foarte modificată. Apoi, cu ajutorul acestor urme, vom încerca să întrevedem adevăratul regim al anticei gens.

<titlu> 1. CEEA CE SCRIITORII ANTICI NE SPUN DESPRE GENS

Dacă deschidem istoria romană din timpul războaielor punice, întâlnim trei personaje, pe numele lor Claudius Pulcher, Claudius Nero, Claudius Centho. Toţi trei aparţin aceleiaşi gens, gens Claudia.

Demostene într-una din pledoariile sale prezintă şapte martori care dovedesc că ei fac parte din aceeaşi ghenos, aceea a Brytizilor. Interesant în acest exemplu este faptul că cele şapte persoane citate ca fiind membre ale aceleiaşi ghenos se aflau înscrise în şase demes diferite; acest lucru arată că ghenos nu corespundea exact cu dema şi că nu era ca aceasta, o simplă împărţire administrativă <nota 1>.

Iată deci un prim fapt dovedit: la Roma şi la Atena existau gentes. S-ar putea cita astfel de exemple referitoare la multe oraşe din Grecia şi din Italia; se trage de aici concluzia că, după toate aparenţele, această instituţie a fost universală la popoarele vechi.

Fiecare gens avea un cult special, în Grecia membrii unei aceleiaşi gens se recunoşteau după faptul „că săvârşeau sacrificiile în comun, încă dintr-o epocă foarte îndepărtată <nota 2>. Plutarh menţionează locul sacrificiilor celor din ginta Lycomezilor, iar Eschine

vorbeşte despre altarul ginţii Butazilor <nota 3>.

La Roma, de asemenea, fiecare gens avea de îndeplinit acte religioase; ziua, locul, riturile, erau fixate de religia sa particulară <nota 4>. Capitoliul este blocat de către gali; un Fabius iese de aici şi străbate liniile duşmane, îmbrăcat în costumul religios şi ducând în mână obiectele sacre; el va oferi jertfa pe altarul ginţii sale, care se află pe Quirinal. În timpul celui de-al doilea război punic, un alt Fabius, cel supranumit scutul Romei, ţine piept lui Hannibal; republica are mare nevoie ca el să nu-şi părăsească armata; el o lasă totuşi pe mâinile imprudentului Minucius: face aceasta pentru că ziua sărbătorească r sacrificiului ginţii sale a sosit şi pentru că trebuie să alerge la Roma să aducă la îndeplinire actul sacru <nota 5>.

Cultul trebuie să fie perpetuat din generaţie în generaţie; a lăsa după tine fii care să-l continue era o datorie. Un duşman personal de-al lui Cicero, Claudius, şi-a părăsit ginta sa ca să intre într-o familie plebeiană; Cicero i-a spus: „De ce expui religia ginţii, gens Claudia, pericolului de a se stinge prin greşeala ta? <nota 6>”.

Zeii ginţii, Dii gentilis, nu o ocroteau decât pe ea şi nu voiau să fie invocaţi decât de ea. Niciun străin nu putea fi admis la ceremoniile religioase. Se credea că dacă un străin avea o parte din victimă sau chiar dacă asista numai la sacrificiu, zeii acelei gens erau ofensaţi şi că toţi membrii ginţii erau vinovaţi de o gravă impietate.

După cum fiecare gens îşi avea cultul său şi sărbătorile sale religioase, tot aşa îşi avea şi mormântul său. Într-o pledoarie a lui Demostene citim: „Acest bărbat, pierzându-şi copiii, i-a îngropat în mormântul străbunilor săi, în mormântul comun al tuturor celor din ginta sa”. În cele ce urmează, în aceeaşi pledoarie se arată că niciun străin nu putea fi îngropat în acest mormânt. Într-un alt discurs, acelaşi orator vorbeşte despre mormântul unde

ginta Buselizilor îşi îngroapă membrii şi unde, în fiecare an, ea săvârşeşte un sacrificiu funebru; „acest loc de îngropăciune este un câmp destul de întins, înconjurat de ziduri, după obiceiul celor din vechime <nota 7>”.

La fel era şi la romani. Velleius vorbeşte despre mormântul ginţii Quintilia şi Suetoniu ne spune că gens Clauda şi-l avea pe al său pe povârnişul colinei Capitoliului <nota 8>.

Vechiul drept din Roma îi consideră pe membrii unei gens ca apţi să moştenească unii de la alţii. Cele Douăsprezece Table declară că, în lipsa fiilor şi a rudelor în linie paternă, gentilis este moştenitorul natural. În această legislaţie, gentilis-ul este mai apropiat decât cognatul, adică mai apropiat decât o rudă pe linie femeiască <nota 9>.

Membrii unei gens erau legaţi între ei ca nimeni alţii. Uniţi prin celebrarea aceloraşi ceremonii sacre, ei se ajută reciproc în toate nevoile vieţii, întreaga gens răspunde de datoriile unuia dintre membrii ei; ea îl răscumpără pe prizonier, ea plăteşte amenda condamnatului. Dacă unul dintre ai săi ajunge magistrat, ea strânge bani pentru a plăti cheltuielile pe care le aduce cu sine orice magistratură <nota 10>.

Acuzatul este însoţit la tribunal de toţi membrii ginţii sale: acest lucru arată solidaritatea pe care legea o stabileşte între om şi corpul din care face el parte. A pleda împotriva unui om din ginta ta sau chiar a depune mărturie împotriva lui este un act potrivnic religiei. Un Claudius „personaj important, era duşmanul personal al lui Appius Claudius, decemvirul; când acesta a fost chemat în judecată şi ameninţat cu moartea, Claudius s-a prezentat să-l apere şi a implorat poporul în favoarea lui, fără să uite însă să spună că făcea aceste demersuri „nu din dragoste, ci din datorie <nota 11>”.

Un membru al ginţii avea dreptul să-l cheme pe un

altul în faţa justiţiei cetăţii, pentru că însăşi ginta îşi avea justiţia ei. Într-adevăr, fiecare gens, îşi avea un şef, care era în acelaşi timp şi judecătorul ei, preotul şi comandantul ei militar <nota 12>. Se ştie că, atunci când familia sabină a celor din ginta Claudia a venit să se stabilească la Roma, cele trei mii de persoane ce o alcătuiau ascultau de un singur şef. Mai târziu, când cei din ginta Fabius se încumetă singuri să lupte împotriva veienilor, vedem că această gens are un şef care vorbeşte în numele ei în faţa senatului şi care o conduce împotriva inamicului <nota 13>.

În Grecia, de asemenea fiecare gens îşi avea şeful său; o dovedesc inscripţiile ce ne arată că acest şef purta, în general, titlul de arhonte <nota 14>.

În sfârşit, la Roma ca şi în Grecia, gens îşi avea adunările şale; ea dădea decrete, de care membrii săi trebuiau să asculte, şi pe care însăşi cetatea le respecta <nota 15>.

Acesta este ansamblul de obiceiuri şi de legi pe care le găsim încă în vigoare în epocile în care ginta era deja slăbită şi aproape denaturată. Iată tot ce-a mai rămas din această antică instituţie <nota 16>.

<titlu> 2. CERCETAREA CÂTORVA OPINII CE-AU FOST EMISE PENTRU A EXPLICA GINTA ROMANĂ

Asupra acestui subiect, care a fost de mult obiect de dispută pentru erudiţi, s-au propus mai multe sisteme. Unii spun: gens nu este decât o similitudine de nume. După alţii, gens nu este decât expresia unui raport dintre o familie ce exercită patronajul şi alte familii ce sunt cliente. Fiecare dintre aceste două opinii conţine o parte de adevăr, dar niciuna dintre ele nu răspunde la întreaga serie de fapte, de legi, de obiceiuri, pe care le-am enumerat.

După o altă teorie, cuvântul gens desemnează un fel de înrudire artificială; gens este o asociaţie politică de mai

multe familii ce erau la origine străine unele de altele; în lipsa legăturii de sânge, cetatea a stabilit între ele o uniune fictivă şi o înrudire convenţională.

Dar se iveşte o primă obiecţie. Dacă gens nu este decât o asociaţie artificială, cum se poate explica faptul că membrii ei au dreptul să moştenească unii de la alţii? De ce un gentilis este preferat unui cognat? Am. văzut mai înainte care erau regulile eredităţii şi am arătat ce legătură strânsă şi necesară stabilea religia între dreptul de a moşteni şi înrudirea masculină. Putem oare presupune că legea veche se îndepărtase de acest principiu în aşa măsură încât să acorde dreptul de succesiune gentililor, dacă aceştia ar fi fost străini unii de alţii?

Caracterul cel mai evident şi cel mai bine constatat al ginţii este acela că are, în ea însăşi, un cult, după cum familia îl are pe al ei. Or, dacă cercetăm care este zeul pe care fiecare îl adoră, remarcăm că acesta este întotdeauna un străbun divinizat, şi că altarul unde ea aduce sacrificii este un mormânt. La Atena, Eumolpizii îl venerează pe Eumolpos, zămislitorul neamului lor; Phytalizii îl adoră pe eroul Phytalos, Butazii pe Butes, Buselizii pe Buselos, Lakiazii pe Lakios, Amynandrizii pe Cecrops 17. La Roma, cei din neamul Claudius descind dintr-un Clausus; Cei din ginta Gaecilius îl onorează ca şef al neamului lor pe eroul Caeculus, cei din ginta Cal-purnius pe Galpus, cei din ginta Iulius un Iulius, cei din ginta Cloelius un Cloelus <nota 18>.

Este adevărat că am putea crede că multe dintre aceste genealogii au fost imaginate după aceea; dar trebuie să mărturisim că această înşelătorie n-ar fi fost motivată în niciun fel dacă la adevăratele gentes n-ar fi existat obiceiul de a recunoaşte un strămoş comun şi de a-i atribui un cult. Minciuna caută întotdeauna să imite adevărul.

De altfel această înşelătorie nu era atât de uşor de comis pe cât ne pare. Acest cult nu era o formalitate vană şi de paradă. Una dintre regulile cele mai riguroase ale religiei era aceea că nu trebuiau onoraţi drept străbuni decât cei din care descindeai cu adevărat; a oferi acest cult unui străin era o gravă impietate. Deci, dacă o gens adora în comun un strămoş, o făcea pentru că ea credea sincer că descinde din el. A simula un mormânt, a contraface aniversările şi ospeţele funebre, ar fi însemnat a pângări cu o minciună tot ce aveai mai sfânt şi a-ţi bate joc de religie. O astfel de ficţiune a fost posibilă pe vremea lui Cezar, când vechea religie a familiilor nu mai impresiona pe nimeni. Dar dacă ne raportăm la vremea când aceste credinţe erau puternice, nu ne putem imagina că mai multe familii, asociindu-se într-o aceeaşi înşelătorie, şi-ar fi spus: Ne vom preface că avem un acelaşi străbun; îi vom înălţa un mormânt, îi vom oferi ospeţe funebre, şi urmaşii noştri îl vor adora în toate timpurile. Un asemenea gând nu putea veni în mintea nimănui său, dacă venea, era îndepărtat ca un gând vinovat.

În problemele grele pe care istoria ni le oferă adeseori, este bine să cerem de la termenii din limbă toate informaţiile pe care ei ni le pot da. O instituţie este uneori explicată prin cuvântul ce o desemnează. Or, cuvântul gens este exact acelaşi cu cuvântul genus, aşa că unul ar putea fi folosit în locul celuilalt şi am putea spune, la fel de bine, gens Fobia şi genus Fabium* <nota 19>; amândouă cuvintele corespund verbului gignere şi substantivului genitor, exact aşa cum ghenos corespunde cuvintelor ghenndn şi goneas. Toate aceste cuvinte poartă în ele ideea de filiaţie. Grecii desemnau de asemenea membrii unei ghenos prin cuvântul homogâlaktes, care înseamnă hrăniţi cu acelaşi lapte <nota 20>. Să comparăm toate aceste cuvinte cu cele pe care avem obiceiul să le traducem prin familie, latinescul familia, grecescul oikos.

Niciunul şi nici celălalt nu conţine în el sensul de generaţie sau de înrudire. Semnificaţia adevărată a cuvântului familia este proprietate; el desemnează câmpul, casă, banii, sclavii; pentru acest motiv cele Douăsprezece Table îl denumesc pe moştenitor, pe cel ce urmează la succesiune, familiam năucilor. În ceea ce priveşte cuvântul oikos, este clar că el nu reprezintă în minţile oamenilor nicio altă idee decât cea de proprietate sau de domiciliu. Acestea sunt totuşi cuvintele pe care noi le traducem de obicei prin familie. Or, este admisibil ca nişte termeni al căror sens intrinsec este cel de domiciliu sau de proprietate să fi putut fi folosiţi adeseori pentru a desemna o familie* şi ca alte cuvinte al căror sens lăuntric este de filiaţie, naştere, înrudire, să nu fi desemnat, niciodată, decât o asociaţie artificială? Cu siguranţă că aceasta n-ar fi fost în conformitate cu puritatea şi precizia limbilor vechi. Este de netăgăduit că grecii şi romanii legau de cuvintele gens şi ghenos ideea unei origini comune.

<nota>

— Ginta Fabia; familia Fabia (lat.).

</nota>

Această idee a putut să se şteargă atunci când ginta s-a denaturat, dar cuvântul a rămas pentru a aduce mărturie.

Sistemul care prezintă ginta drept o asociaţie artificială are deci împotriva sa: 1. vechea legislaţie care dă gentililor dreptul la moştenire; 2. credinţele religioase care nu admit comunitatea cultului decât acolo unde există o comunitate de naştere; 3. termenii din limbă care atestă în cuvântul gens o origine comună. Un alt cusur al acestui sistem este că el presupune că societăţile omeneşti au putut începe printr-o convenţie şi printr-un artificiu, ceea ce ştiinţa istorică nu poate admite că ar fi adevărat.

<titlu> 3. GINTA ESTE FAMILIA CE-ŞI ARE ÎNCĂ ORGANIZAREA SA PRIMITIVĂ ŞI UNITATEA SA

Totul ne prezintă ginta ca fiind unită printr-o legătură de naştere. Să mai consultăm încă o dată limba: numele acestor gentes în Grecia ca şi la Roma au toate forma ce era folosită în cele două limbi pentru substantivele patronimice. Claudius înseamnă fiul lui Clausus şi Butades fiul lui Butes.

Cei ce văd în gens o asociaţie artificială pleacă de la o dată ce este falsă. Ei presupun că o gens număra întotdeauna mai multe familii ce aveau nume diferite şi citează exemplul ginţii Cornelia, care îi cuprindea într-adevăr pe Scipioni şi pe cei din familiile Lentulus, Cossus, Sylla. Dar lucrurile n-au stat nici pe departe totdeauna astfel. Gens Marcia se pare că n-a avut niciodată decât o singură descendenţă; de asemenea nu se constată decât o singură descendenţă şi în gens Lucreţia, precum şi în gens Quintilia, timp îndelungat. Ar fi, desigur, foarte greu să spunem care sunt familiile ce au alcătuit gens Fabia, căci toţi, cei cu acest nume, cunoscuţi în istorie, aparţin clar aceleiaşi viţe; toţi poartă la început aceeaşi poreclă de Vibulanus; o schimbă apoi toţi cu cea de Ambustus, pe care o înlocuiesc mai târziu cu cea de Maximus sau de Dorso.

Se ştie că la Roma era obiceiul ca fiecare patrician să poarte trei nume. Cineva se putea numi, de exemplu, Publius Cornélius Scipio. Nu este lipsit de interes să căutăm care dintre aceste trei cuvinte era considerat ca fiind adevăratul nume. Publius nu era decât un nume pus înainte, pronomen; Scipio era un nume adăugat, agnomen. Adevăratul nume, nomen, era Cornélius; or, acest nume era, în acelaşi timp şi cel al ginţii întregi. Dacă n-am şti decât acest singur lucru despre antica gens, ne-ar fi de ajuns pentru a putea afirma că au existat cei cu numele Cornélius înainte de a exista Scipioni, şi nu, aşa cum se spune adeseori, că familia Scipionilor s-a asociat cu altele pentru a forma gens Cornelia.

Vedem, într-adevăr, din istorie, că gens Cornelia a fost mult timp nedivizată şi că toţi membrii ei purtau cognomen-ul de Maluginensis şi pe cel de Cossus. Doar pe vremea dictatorului Camillus, una dintre ramurile sale adoptă porecla de Scipio; puţin mai târziu, o altă ramură ia porecla de Rufus, pe care o înlocuieşte, apoi, cu cea de Sylla. Cei cu porecla Lentulus nu apar decât în epoca războaielor cu samniţii. Cei cu porecla Cethegus doar în timpul celui de-al doilea război punic. Acelaşi lucru se întâmplă şi cu gens Claudia. Cei cu numele Claudius rămân mult timp uniţi într-o singură familie şi poartă toţi porecla de Sabinus sau de Regillensis, semn al originii lor. Îi urmărim timp de şapte generaţii fără să deosebim ramuri în această familie de altfel foarte numeroasă. Deabia la a opta generaţie, adică în timpul primului război punic, se separă trei ramuri ce adoptă trei porecle ce devin ereditare: sunt cei numiţi Claudius Pulcher ce se continuă timp de două secole, cei numiţi Claudius Centlio, ce se sting curând şi cei numiţi Claudius Nero, ce se perpetuează până în timpul Imperiului.

Rezultă din toate acestea că gens nu era o asociaţie de familii, ci că ea era însăşi familia. Ea putea să nu cuprindă decât o singură descendenţă sau să se despartă în numeroase ramuri; nu alcătuia însă, întotdeauna, decât o singură familie.

De altfel este uşor să ne dăm seama de alcătuirea ginţii antice şi de natura sa, dacă ne raportăm la vechile credinţe şi la vechile instituţii pe care le-am cercetat mai înainte. Vom recunoaşte chiar că antica gens s-a născut, în chip foarte firesc, din religia casnică şi din dreptul privat din timpurile vechi, într-adevăr, ce impune această religie primitivă? Ca străbunul, adică bărbatul care a fost îngropat primul în mormânt, să fie onorat pe vecie, ca un zeu, şi ca descendenţii săi, reuniţi în fiecare an lângă locul sacru unde el se odihneşte, să îi ofere masa funebră.

Această vatră sacră, veşnic aprinsă, acest mormânt mereu onorat de un cult, iată centrul în jurul căruia trăiesc toate generaţiile şi prin care toate ramurile familiei, oricât de numeroase ar fi, rămân grupate într-un singur mănunchi. Ce mai spune dreptul privat al acestor vechi timpuri? Studiind ce reprezenta autoritatea în familia antică, am văzut că fiii nu se despărţeau de tată; cercetând regulile transmiterii patrimoniului, am constatat că, graţie principiului comunităţii domeniului, fraţii mai mici nu se despărţeau de fratele mai mare. Vatra sacră, mormântul, patrimoniul, toate acestea la origine erau indivizibile. Prin urmare familia era la fel. Timpul nu o dezmembra. Această familie indivizibilă, ce se dezvolta în timp, perpetuând din secol în secol cultul şi numele său, reprezenta cu adevărat antica gens. Ginta era familia, dar familia ce şi-a păstrat unitatea pe care i-o impunea religia şi care a atins întreaga dezvoltare pe care vechiul drept privat îi permitea s-o atingă <nota 21>. Odată admis acest adevăr, tot ceea ce scriitorii din vechime ne spun despre gens devine clar. Strânsa solidaritate pe care o remarcam adineauri între membrii săi nu mai are nimic surprinzător; ei sunt rude prin naştere. Cultul pe care ei îl practică în comun nu este o ficţiune: le vine de la străbunii lor. Cum alcătuiesc toţi o aceeaşi fami-15 slie, ei au un mormânt comun.

Pentru acelaşi motiv, legea celor Douăsprezece Table îi declară apţi să moştenească unii de la alţii. Cum ei aveau toţi, la origine, un acelaşi patrimoniu indivizibil, s-a născut obiceiul şi chiar necesitatea ca întreaga gens să răspundă de datoria unuia dintre membrii săi şi ca ea să plătească răscumpărarea prizonierului sau amenda condamnatului. Toate aceste reguli se stabiliseră de la sine pe vremea când gens îşi avea încă unitatea ei; când ea s-a dezmembrat, ele n-au putut să dispară complet. Din unitatea antică şi sfântă a acestei familii au rămas urme persistente în sacrificiul anual care îi aduna pe toţi

membrii împrăştiaţi în diferite locuri, în legislaţia care le recunoştea drepturile ereditare, în obiceiurile care le ordonă să se ajute între ei.

Era firesc ca membrii unei aceleiaşi gens să poarte un acelaşi nume, ceea ce s-a şi întâmplat. Folosirea numelor patronimice datează din această foarte îndepărtată antichitate şi se leagă evident de această veche religie. Unitatea de naştere şi de cult s-a marcat prin unitatea de nume. Fiecare gintă şi-a transmis din generaţie în generaţie numele străbunului şi l-a perpetuat cu aceeaşi grijă cu care şi-a perpetuat cultul. Romanii numeau nomen numele străbunului pe care toţi descendenţii şi toţi membrii ginţii trebuiau să-l poarte. A venit şi ziua când fiecare ramură, devenind independentă în unele privinţe, şi-a marcat individualitatea adoptând o poreclă (cog-nomen). De altfel, cum fiecare persoană trebuia să fie deosebită printr-o denumire particulară, fiecare şi-a avut agnomenul său, ca Quintus sau Caius. Dar adevăratul nume era cel al ginţii, acesta era cel purtat oficial; acesta era numele sacru; acesta era numele care, urcând până la primul străbun cunoscut, trebuia să dureze tot atâta timp cât şi familia şi zeii săi. La fel era şi în Grecia; Romanii şi elenii se asemănau şi în această privinţă. Fiecare grec, cel puţin cei care aparţineau unei familii vechi şi constituite după toate regulile, avea trei nume precum patricianul la Roma. Unul dintre aceste nume era numai al său; un altul era cel al tatălui său, şi cum aceste două nume alternau de obicei între ele, ansamblul amândurora echivala cognomen-ului ereditar care desemna la Roma o ramură din gintă; În sfârşit, al treilea nume era cel al ginţii întregi. Astfel, se spunea: Miltiade, fiul lui Cimon, Lakiade, şi, în generaţia următoare, Cimon, fiul lui Miltiade, Lakiade Kimon Miltiâdou Lakiădes. Lakia-zii formau o ghenos precum cei cu numele Cornélius o gens. La fel şi cu Butazii, Phytalizii,

Brytizii, Amynandrizii etc. Trebuie să remarcăm că Pindar nu face niciodată elogiul eroilor săi fără să amintească numele ginţii lor. Acest nume, la greci, era de obicei terminat în ides sau adesea şi avea astfel o formă de adjectiv, aşa cum numele ce desemna ginta la romani era invariabil terminat în ius şi totuşi era adevăratul ei nume; în limbajul zilnic se putea desemna omul prin porecla sa individuală, dar în limbajul oficial al politicii sau al religiei, trebuia să se dea omului numele său complet şi mai ales nu trebuia să se uite numele ginţii ghenos <nota 22>.

— Este interesant de remarcat că istoria numelor a urmat un cu totul alt drum la antici decât în societăţile creştine. În evul mediu, până în secolul al doisprezecelea, adevăratul nume era numele de botez sau numele individual, iar numele patronimice n-au apărut decât destul de târziu ca nume legate de posesiuni sau ca porecle. La antici s-a întâmplat exact contrariul. Or, această diferenţă este legată de diferenţa dintre cele două religii. Pentru vechea religie casnică, familia era adevăratul corp, adevărata fiinţă vie, iar individul nu era decât un membru inseparabil al ei: de aceea numele patronimic a apărut primul şi a fost primul ca importanţă. Noua religie, dimpotrivă, îi recunoştea individului o viaţă proprie, o libertate deplină, o independenţă personală şi nu se dădea înapoi să-l izoleze de familie: de aceea numele de botez a fost primul şi, timp îndelungat, singurul nume.

<nota>

— Kimon, fiul lui Miltiade, Lakiadis (gr.).

</nota>

<titlu> 4. DEZVOLTAREA ŞI CLIENTELA FAMILIEI; SCLAVIA

Ceea ce ani spus despre familie, religia sa casnică, zeii pe care şi i-a făcut, legile pe care şi le-a alcătuit, dreptul primului născut pe care s-a întemeiat, unitatea sa, dezvoltarea ei de la o generaţie la alta până la formarea

ginţii, justiţia sa, sacerdoţiul ei, conducerea sa interioară, toate acestea fac să ne ducem cu gândul spre o epocă primitivă în care familia nu era dependentă de nicio putere superioară, şi când cetatea nu exista încă.

Această religie casnică, aceşti zei care nu aparţineau decât unei singure familii şi nu îşi exercitau providenţa decât în incinta unei case, acest cult ce era secret, această religie ce nu voia să fie propagată, această morală antică ce impunea izolarea familiilor, totul arată că asemenea credinţe n-au putut lua naştere în mintea oamenilor decât într-o epocă în care marile societăţi nu se formaseră încă. Sentimentul religios s-a mulţumit cu o concepţie atât de îngustă a divinităţii, pentru că societatea umană cuprindea ea însăşi un număr mic de indivizi. Vremea când omul nu credea decât în zeii casnici este şi vremea când nu existau decât familii. Este adevărat că aceste credinţe au subzistat şi mai târziu, şi chiar foarte mult timp, şi în vremea când cetăţile şi naţiunile se formaseră. Omul nu se eliberează uşor de opiniile ce-au pus odată stăpânire pe el. Aşa se face că aceste credinţe au putut dura, cu toate că ajunseseră atunci, în contradicţie cu starea societăţii. Căci, într-adevăr, ce poate fi mai contradictoriu decât ca oamenii să trăiască într-o societate civilă şi, în acelaşi timp fiecare familie să-şi aibă zeii săi proprii? Dar este clar că această contradicţie nu a existat dintotdeauna şi că în vremea când s-au născut aceste credinţe şi au devenit apoi destul de puternice pentru a forma o religie, ele corespundeau întru totul stării sociale a oamenilor. Or, singura stare socială care poate fi de acord cu ele este cea în care familia trăieşte independentă şi izolată.

Se pare că aceasta este starea în care rasa ariană a trăit timp îndelungat. Imnurile vedice stau mărturie pentru ramura care a dat naştere hinduşilor; vechile credinţe şi vechiul drept privat o atestă pentru cei ce vor deveni mai târziu grecii şi romanii.

Când comparăm instituţiile politice ale arienilor orientali cu cele ale arienilor din Occident, nu găsim aproape niciun fel de analogie. Dacă, dimpotrivă, comparăm instituţiile casnice ale acestor popoare diferite, vedem că familia era constituită după aceleaşi principii atât în Grecia cât şi în India; aceste principii erau, de altfel, aşa cum am constatat mai înainte, de o natură atât de singulară, încât e greu de presupus că asemănarea s-ar datora hazardului; în sfârşit, nu numai că aceste instituţii prezintă o evidentă analogie dar, mai mult încă, chiar şi cuvintele care le desemnează sunt adeseori aceleaşi în diferitele limbi pe care această rasă le-a vorbit de la Gange şi până la Tibru. Putem trage de aici o dublă concluzie: una este că naşterea instituţiilor casnice la această rasă este anterioară epocii în care s-au separat diferitele ei ramuri; cealaltă este că, dimpotrivă, naşterea instituţiilor politice s-a produs după această separare. Primele au fost fixate încă din vremea în care rasa mai trăia încă în vechiul său leagăn din Asia Centrală; celelalte s-au format treptat în diferitele ţinuturi unde migraţiile au condus-o.

Putem deci întrevedea o lungă perioadă în timpul căreia oamenii n-au cunoscut nicio altă formă de societate în afară de familie. Atunci s-a născut religia casnică, religie care nu s-ar fi putut naşte într-o societate altfel constituită şi care probabil că a fost timp îndelungat o piedică în dezvoltarea socială. Tot atunci s-a instituit vechiul drept privat, ce mai târziu a ajuns în dezacord cu interesele unei societăţi mai largi, dar în perfectă armonie cu starea societăţii în care s-a născut.

Să ne ducem deci cu gândul în miezul acestor vechi generaţii, a căror amintire n-a putut pieri cu totul şi care şi-au lăsat credinţele şi legile drept moştenire generaţiilor următoare. Fiecare familie îşi are religia sa, zeii săi, sacerdoţiul ei. Izolarea religioasă este legea sa; cultul ei este secret. În moarte chiar, sau în existenţa ce-i urmează,

familiile nu se amestecă între ele: fiecare continuă să trăiască izolat, în mormântul ei, unde nu-şi găseşte loc niciun străin. Fiecare familie are proprietatea sa, adică partea sa de pământ de care e legată pentru totdeauna prin religie: zeii ei termi îi păzesc hotarele, iar manii veghează asupra sa. Izolarea proprietăţii este într-atât de obligatorie încât două domenii nu se pot învecina direct unul cu celălalt, între ele trebuind să existe o fâşie de pământ neutră care să rămână inviolabilă, în sfârşit, fiecare familie îşi are şeful ei, aşa cum o naţiune şi-ar avea regele său. Familia îşi are legile ei, care fără îndoială că nu sunt scrise, dar pe care credinţa religioasă le întipăreşte în inima fiecărui om. Îşi are justiţia ei interioară deasupra căreia nu există alta la care să se poată apela. Familia posedă toate cele de care omul are nevoie pentru viaţa sa materială sau pentru viaţa sa morală. El n-are nevoie de nimic din afară; familia este un stat organizat, o societate care îşi ajunge sieşi.

Dar această familie din timpurile vechi nu este redusă la proporţiile familiei moderne, în societăţile mari familia se dezmembrează şi se micşorează, dar în lipsa oricărei societăţi ea se extinde, se dezvoltă, se ramifică fără să se împartă. Ramurile mai tinere rămân grupate în jurul unei ramuri mai vârstnice, lângă vatra sacră unică şi lângă mormântul comun.

În compoziţia acestei familii antice a mai intrat şi un alt element. Nevoia reciprocă a săracului de bogat şi a bogatului de sărac a făcut să apară servitorii. Dar în acest gen de regim patriarhal, servitori sau sclavi înseamnă acelaşi lucru. Ne putem imagina, într-adevăr, că principiul unui serviciu liber, voluntar, putând înceta după placul servitorului, nu se potriveşte deloc cu o stare socială în care familia trăieşte izolată. De altfel religia casnică nu permite să se primească în familie un străin. Este nevoie deci ca, printr-un mijloc oarecare, servitorul să devină un

membru şi o parte integrantă din familie. La această situaţie se ajunge printr-un fel de iniţiere a noului venit în tainele cultului casnic.

Un obicei ciudat, care a subzistat mult timp în casele ateniene, ne arată care era ritualul prin care sclavul intra în familie. I se spunea să se apropie de vatra sacră; era pus în prezenţa divinităţii casnice; i se turna pe cap apă lustrală; în sfârşit sclavul împărţea cu familia câteva turte şi fructe <nota 23>. Această ceremonie semăna cu cea a căsătoriei şi cu cea a adopţiunii. Ea semnifica, neîndoielnic, că noul sosit, un străin oarecare în ajun, va fi de acum înainte un membru al familiei şi că va avea aceeaşi religie. Aşa se explică faptul că sclavul asista la rugăciuni şi participa la sărbători <nota 24>. Vatra sacră îl ocrotea şi pe el; religia zeilor lari îi aparţinea în aceeaşi măsură ca şi stăpânului <nota 25>. Din acest motiv, sclavul trebuia să fie înmormântat în locul de îngropăciune al familiei.

Dar prin însuşi faptul că servitorul dobândea cultul şi dreptul de a se ruga, el îşi pierdea libertatea. Religia era un lanţ care îl ţinea legat. El era legat de familie pentru toată viaţa lui şi chiar şi pentru timpul ce urma după moarte.

Stăpânul putea să-l facă să iasă din josnica servitute şi să-l trateze ca pe un om liber. Dar asta nu-l făcea pe servitor să-şi părăsească familia. Cum era legat de familie prin cult, el nu se putea despărţi de ea fără să comită o impietate. Sub numele de libert sau sub cel de client, el continua să recunoască autoritatea şefului sau a patronului şi nu înceta să aibă obligaţii faţă de el. Nu se căsătorea decât cu învoirea stăpânului, şi copiii ce se năşteau din el continuau să se afle sub ascultarea stăpânului <nota 26>.

Se formau astfel, în sânul marii familii, un anumit număr de familii cliente sau subordonate.

Romanii atribuiau instituirea clientelei lui Romulus,

ca şi cum o instituţie de-o asemenea natură ar putea fi opera unui singur om. Clientela datează din timpuri mai vechi decât Romulus. De altfel ea a existat pretutindeni, în Grecia ca şi în întreaga Italie <nota 27>. Dar nu cetăţile au fost cele care au instituit-o şi organizat-o; dimpotrivă, după cum vom vedea, ele au slăbit-o treptat şi au distrus-o. Clientela este o instituţie a dreptului casnic şi ea a existat în familii înainte de a fi existat cetăţile.

Nu trebuie să tragem concluzii asupra clientelei din timpurile vechi, după clienţii pe care-i vedem în vremea lui Horaţiu. Este clar că clientul a fost timp îndelungat un servitor legat de patronul său. Dar exista ceva ce-i conferea demnitate: lua parte la cult şi era asociat la religia familiei. Avea aceeaşi vatră sacră, aceleaşi sărbători, aceleaşi sacra ca şi patronul lui. La Roma ca semn al acestei comuniuni religioase, el lua numele familiei. Era considerat ca un membru al ei, prin adopţiune. Rezultă de aici o legătură strânsă şi o reciprocitate de îndatoriri între patron şi client. Ascultaţi cum suna vechea lege romană: „Dacă patronul şi-a nedreptăţit clientul, să fie blestemat, sacer este*, şi să moară” <nota 28>. Patronul trebuie să-şi ocrotească clientul prin toate mijloacele şi toate puterile de care dispune, prin rugăciune ca preot, prin lance ca războinic, prin lege ca judecător. Mai târziu, când clientul va fi chemat în faţa justiţiei cetăţii, patronul îl va apăra; el va trebui chiar să-i arate care sunt formulele misterioase ale legii ce-l vor face să aibă câştig de cauză <nota 29>. În justiţie se putea depune mărturie împotriva unui cognat dar nu împotriva unui client <nota 30>, şi îndatoririle faţă de clienţi vor continua vreme îndelungată să fie considerate mult deasupra celor faţă de cognaţi <nota 31>. De ce? Pentru că un cognat, legat de familie doar pe linie femeiască, nu este o rudă şi nu ia parte la religia familiei. Clientul, dimpotrivă, împărtăşeşte

<nota>

Să fie blestemat (lat.).

</nota>

acelaşi cult; el se bucură, aşa inferior cum este, de adevărata înrudire, ce constă, după expresia lui Platon, în venerarea aceloraşi zei casnici.

Clientela este o legătură sacră pe care religia a format-o şi pe care nimic n-o poate rupe. Odată ajuns client al unei familii, nu te mai poţi despărţi de ea. Clientela din aceste timpuri vechi nu este o legătură voluntară şi trecătoare între doi oameni; ea este ereditară, eşti client prin datorie, din tată în fiu <nota 32>.

Se vede din cele spuse mai înainte că familia din timpurile cele mai vechi, cu ramura ei vârstnică şi cu ramurile ei tinere, cu servitorii şi clienţii săi, putea alcătui un grup de oameni foarte numeros. O familie, graţie religiei sale, care îi menţinea unitatea, graţie dreptului său privat care o făcea indivizibilă, graţie legilor clientelei ce-i reţineau pe servitorii săi, ajungea să alcătuiască, cu timpul, o societate foarte extinsă care îşi avea şeful ei ereditar. Rasa arică se pare că a fost alcătuită, vreme îndelungată, dintr-un număr foarte mare de asemenea societăţi. Aceste mii de mici grupuri trăiau izolate, având puţine relaţii între ele, neavând niciun fel de nevoie unele de altele, nefiind unite prin niciun fel de legătură, nici religioasă şi nici politică, având fiecare domeniul lui, conducerea sa interioară şi zeii săi.

<titlu> NOTE

1. Demostene, în Neaeram, 71. Vezi Plutarh, Temistocle, 1. Bschine, De falsa legat., 147. Boeckh, Corp. inser., nr. 385. Ross, Demi Attici, 24. La greci ginta apare adesea numită patra: Pindar, passim.

2. Harpoeration, v. ghennétai: fiecare fratrie era împărţită în 30 de ginţi iar preoţiile fiecăreia erau obţinute prin tragere la sorţi. Hesychius, v. ghennétai: cei care fac

parte din acest neam şi au de la început temple comune.

3. Plutarh, Temistocle, I. Eschine, De falsa legat., 147.

4. Cicero, De arusp. resp., 15. Dionysios din Halicarnas, XI, 14. Festus, v. Propudi, ed. Müller, p. 238.

5. Titus Livius, V, 46; XXII, 18. Valerius Maximus, I, I, 11. Polibiu, III, 94. Pliniu, XXXIV, 13. Macrobiu, III, 5.

6. Cicero, Pro domo, 13.

7. Demostene, în Macartatum, 79; în Eubulidem, 28.

8. Suetoniu, Tiberiu, I, Velleius, II, 119.

9. Gaius, III, 17. Digesla, III, 3, 1.

10. Titus Livius, V, 32. Dionysios din Halicarnas, Fragm., XIII, 5. Appian, Annib., 28.

11. Titus Livius, III, 58. Dionysios, XI, 14.

12. Dionysios din Halicarnas, II, 7.

13. Idem, IX, 5.

14. Boeckh, CW/>. inser., nr. 397, 399. Ross, Demi 24.

15. Titus Livius, VI, 20. Suetoniu, Tiberiu, 1. Ross, Demi Attici, 24.

16. Cicero încearcă o definiţie a ginţii: Cei care aparţin unei ginţi sunt cei care sunt legaţi între ei prin acelaşi nume, cei care sunt născuţi din oameni liberi, nimeni din strămoşii lor nefiind în sclavie (Cicero, Topicele, 6). Definiţia este incompletă: ea arată câteva semne exterioare mai degrabă decât trăsăturile esenţiale. Cicero, care aparţinea plebeilor, pare să fi avut idei foarte vagi despre ginta timpurilor străvechi; el spune că regele Servius Tullius era din aceeaşi gintă cu el (Cicero, Tusculane, I, 16) şi că un oarecare Verrucinus era aproape din aceeaşi gintă cu Verres (împotriva lui Verres, II, 77).

17. Demostene, în Macartaium, 79. Pausanias, I, 37. Inscripţia Amynandrizilor, citată de Ross, p. 24.

18. Festus, v. Coeculus, Calpurnii, Cloelia.

19. Titus Livius, II, 46: neamul Fobiilor.

20. Filochoros, în Fragm. hist. graec., vol. I, p. 399: cei care fac parte din una dintre cele 30 de ginţi, pe care mai înainte se spune că Filochoros le numea hrănite din acelaşi lapte-Pollux, VIII, 11: cei care făceau parte din neam sunt numiţi şi cei hrăniţi cu acelaşi lapte.

21. Nu vom reveni asupra a ceea ce am spus mai sus (c. II, cap. V) despre agnation. S-a putut vedea cum înrudirea după tată şi apartenenţa la aceeaşi gintă decurgeau din aceleaşi principii şi erau o înrudire de aceeaşi natură. Pasajul din Legea celor XII Table care atribuie moştenirea celor din aceeaşi gintă în lipsa rudelor după tată i-a pus în încurcătură pe jurisconsulţi şi i-a făcut să se gândească la faptul că s-ar fi putut să existe o diferenţă esenţială între cele două feluri de înrudire. Dar această diferenţă esenţială nu apare în niciun text. Era rudă după tată, aşa cum era rudă din aceeaşi gintă, prin descendenţă bărbătească şi prin legătură religioasă, între cei doi nu exista decât o diferenţă de grad, care e marcată mai ales începând din vremea în care ramurile aceleiaşi ginţi se despart. Agnatus este membru al ramurii, gentilis al ginţii. Se stabileşte acum aceeaşi distincţie între termenii gentilis şi agnatus ca şi între cuvintele gens şi familia. Numim familie toate rudele după tată, spune Ulpian în Digesta, e. L., tit. 16, § 195. când erai agnatus faţă de un om, erai cu atât mai mult gentilis faţă de el, dar puteai fi gentilis fără să fii agnatus. Legea celor XII Table dădea moştenirea, în lipsa agnaţilor, celor care nu erau decât gentiles faţă de mort, adică celor care erau din ginta sa fără ca să facă parte din ramura sau din familia sa.

— Vom vedea mai departe că a intrat în gintă un element de ordin inferior, clientela: de aici s-a format o legătură de drept între gintă şi client; or, această legătură de drept s-a numit tot gentilitas (rude, înrudire). De exemplu, în Cicero, Oratorul, I, 39 expresia dreptul înrudirii desemnează raportul dintre gens/gintă şi clienţi.

Astfel se face că acelaşi cuvânt a desemnat două lucruri pe care nu trebuie să le confundăm.

22. E adevărat că mai târziu democraţia înlocuieşte numele demosului cu cel al gintei, ceea ce era un fel de a imita şi adapta regula antică.

23. Demostene, Despre coroană, I, 74. Aristofan, Plutos, 768. Cei doi scriitori arată clar o ceremonie, dar nu o descriu. Sholiastul lui Aristofan adaugă câteva amănunte. Vezi, în Eschil, cum Clitemnestra primeşte o sclavă nouă: „Intră în această casă, deoarece Zeus vrea ca tu să împarţi abluţiunile apei lustrale, împreună cu ceilalţi sclavi ai mei, pe lângă căminul meu din casă” (Eschil, Agamemnon, 1035-1038).

24. Aristotel, Economicele I, 5: „Sclavii, mai mult chiar decât oamenii liberi, trebuie să îndeplinească sacrificiile şi ceremoniile”. Cicero, Despre legi, II, 8: Să aibă sărbători religioase pentru sclavi, în zilele de sărbătoare era interzis să pui sclavul să muncească (Cicero, Despre legi, II, 12).

25. Cicero, Despre legi, II, 11: Nici religia larilor, care este transmisă din strămoşi, la stăpâni ca şi la sclavi, nu trebuie respinsă. Sclavul putea chiar îndeplini actul religios în numele stăpânului său. Cato, De re rustica, 83.

26. Despre obligaţiile celor eliberaţi în dreptul roman, vezi Digesta, XXXVII, 14, De iure patronatus; XII, 15. De obsequiis parentibus el palronis praestandis; XIII, I, De operis libertorum.

— Dreptul grec, în ceea ce priveşte eliberarea şi clientela, s-a transformat mult mai devreme decât dreptul roman; deşi ne-au rămas foarte puţine informaţii despre vechea condiţie a acestor categorii; vezi totuşi Lisias, în Harpocration, la cuvântul apostasiou; Hrisip la Athenaios, VI, 93 şi un pasaj ciudat din Platon, Legile, XI, p. 915. Reiese că cel eliberat avea în continuare obligaţii faţă de fostul său stăpân.

27. Clientela la sabini (Titus Livius, II, 16; Dionysios, V, 40): la etrusci (Dionysios din Halicarnas, IX, 5); la greci, neamul elenic şi vechi (Dionysios, II, 9).

28. Legea celor XII Table, citată de Servius, ad. Aen., VI, 609. Cf. Vergiliu: sau paguba născocită pentru client.

— Despre îndatoririle patronilor, vezi Dionysios, II, 10.

29. A face să iasă la lumină drepturile clientului, Horaţiu, Epistole, II, I, 104. Cicero, Oratorul, III, 33.

30. Cato, în Aulus Gellius, V, 3; XXI, l: împotriva rudelor se depune mărturie pentru client, împotriva clientului nimeni nu depune mărturie.

31. Aulus Gellius, XX, 1: clientul trebuie apărat împotriva rudelor.

32. Acest adevăr, după părerea noastră, reiese din plin din două trăsături care ne sunt relatate una de Plutarh, cealaltă de Cicero. C. Herennius, chemat ca martor împotriva lui Marius, invocă faptul că era împotriva regulilor antice ca un stăpân să depună mărturie împotriva clientului său; şi, cum se mirau că Marius, care fusese deja tribun, este considerat client, adaugă că într-adevăr „Marius şi familia sa erau de mult timp clienţii familiei Herennius”. Judecătorii admit scuza, dar Marius, care nu se preocupă că a fost redus la această situaţie, aduce drept replică faptul că de când a fost ales într-o magistratură, el a fost eliberat de clientelă. „Ceea ce nu era cu totul adevărat, adaugă istoricul, deoarece magistratura nu eliberează de condiţia de client; doar magistraturile curule aveau acest privilegiu” (Plutarh, Viaţa lui Marius, 5). Clientela era aşadar în afara acestei unice excepţii, obligatorie şi ereditară. Marius uitase acest lucru, rudele lui Herennius şi-l aminteau.

— Cicero menţionează un proces care s-a desfăşurat în vremea sa între Claudii şi Marcelii; cei dintâi, cu titlul de şefi ai ginţii Claudia, pretindeau, în virtutea dreptului

antic, că Marcellii erau clienţii lor; în zadar se aflau aceştia de două secole în primele rânduri ale statului. Claudii continuau să susţină că legătura de clientelă n-a fost ruptă.

— Aceste două fapte salvate de uitare ne permit să judecăm ce însemna, iniţial clientela.

<titlu> Cartea a III-a

<titlu> CETATEA

<titlu> CAPITOLUL I

<titlu> Fratria şi curia; tribul

N-am prezentat până aici şi nu putem prezenta încă niciodată. În istoria acestor societăţi antice, epocile sunt marcate mai curând de succesiunea ideilor şi a instituţiilor decât de cea a anilor.

Studiul vechilor reguli ale dreptului privat ne-a făcut să întrevedem dincolo de timpurile pe care le numim istorice, o perioadă de secole când familia a fost singura formă de societate. Această familie putea atunci conţine, în cadrul ei larg, mai multe mii de fiinţe omeneşti. Dar în aceste limite asociaţia umană era încă prea restrânsă: prea restrânsă pentru nevoile materiale, căci era greu ca această familie să-şi ajungă sieşi în faţa tuturor împrejurărilor vieţii; prea restrânsă, de asemenea, şi pentru nevoile morale ale naturii noastre, căci am văzut că, în această mică lume, înţelegerea divinului era insuficientă şi morala incompletă.

Caracterul restrâns al acestei societăţi primitive corespundea bine cu îngustimea ideii pe care ea şi-o făcuse despre divinitate. Fiecare familie îşi avea zeii săi şi omul nu concepea şi nu adora decât divinităţile casnice. Dar omul nu se putea mulţumi mult timp cu aceşti zei ce erau mult sub ceea ce inteligenţa sa putea atinge. I-au trebuit multe secole pentru a ajunge să şi-l reprezinte pe Dumnezeu ca pe o fiinţă unică, incomparabilă, infinită: de acest ideal trebuia să se apropie pe nesimţite, sporindu-şi din generaţie în generaţie înţelegerea şi îndepărtând

treptat orizontul a cărui linie desparte pentru el Fiinţa divină de lucrurile terestre.

Ideea religioasă şi societatea umană se vor dezvolta deci în acelaşi timp.

Religia casnică nu dădea voie ca două familii să se amestece ţi să se contopească. Dar era posibil ca mai multe familii, fără să sacrifice nimic din religia lor proprie, să se unească pentru celebrarea unui alt cult care le devenea comun. Este ceea ce s-a şi întâmplat. Un anumit număr de familii au format un grup, pe care limba greacă l-a numit o fratrie, iar limba latină o curie <nota 1>. Între familiile aceluiaşi grup exista oare o legătură de naştere? Este cu neputinţă s-o afirmăm. Sigur e faptul că această nouă asociaţie nu s-a format fără o anumită lărgire a ideii religioase. În momentul în care se uneau, aceste familii concepeau existenţa unei divinităţi superioare divinităţilor domestice, divinitate ce le era comună tuturor şi care veghea asupra întregului grup. Ele i-au înălţat un altar, i-au aprins un foc sacru şi i-au instituit un cult <nota 2>.

Nu exista curie sau fratrie care să nu-şi aibă altarul şi zeul ei protector. Actul religios era de aceeaşi natură cu cel din familie. Consta, în esenţă, într-o masă luată în comun; hrana fusese pregătită chiar pe altar şi era, prin urmare, sacră; o mâncau în timp ce spuneau câteva rugăciuni; divinitatea era de faţă şi îşi primea partea de alimente şi de băutură <nota 3>.

Aceste mese religioase ale curiei au dăinuit mult timp la Roma; Cicero le menţionează, Ovidiu le descrie <nota 4>. În timpul lui Augustus ele îşi păstrează toate formele lor antice. „Am văzut în aceste lăcaşuri sacre, spune un istoric din acea epocă, ospăţul aşezat înaintea zeului; mesele erau din lemn, după obiceiul străbunilor, şi vasele erau din pământ. Alimentele erau pâini, turte din făina cea mai bună şi câteva fructe. I-am văzut făcând libaţii; nu vărsau din cupe de aur sau de argint, ci din vase de argilă;

şi i-am admirat pe oamenii din zilele noastre care rămân atât de credincioşi riturilor şi obiceiurilor străbunilor <nota 5>. La Atena, în zilele de sărbătoare ale Apaturiilor şi Thargeliilor, fiecare fratrie se reunea în jurul altarului său; era jertfită o victimă; cărnurile, fripte la focul sacru, erau împărţite între toţi membrii fratriei; aveau mare grijă ca niciun străin să nu se înfrupte <nota 6>.

Există obiceiuri ce au durat până în ultimele timpuri ale istoriei grecilor şi care aruncă o oarecare lumină asupra naturii fratriei antice. Astfel vedem că în timpul lui Demostene, ca să faci parte dintr-o fratrie trebuia să te fi născut dintr-o căsătorie legitimă într-una din familiile ce-o alcătuiau. Căci religia fratriei, ca şi cea a familiei nu se transmitea decât prin sânge. Tânărul atenian era prezentat fratriei de către tatăl său, care jura că este fiul său. Primirea avea loc sub o formă religioasă. Fratria jertfea un animal şi îi frigea carnea pe altar; toţi membrii erau de faţă. Dacă refuzau să-l primească pe noul venit, după cum aveau dreptul, dacă se îndoiau de legitimitatea naşterii sale, ei trebuiau să ridice carnea de pe altar. Dacă nu o făceau, dacă după ce o frigeau, împărţeau carnea victimei cu noul venit, tânărul era admis şi devenea irevocabil membru al asociaţiei <nota 7>. Aceste practici se explică prin aceea că anticii credeau că orice hrană pregătită pe altar şi împărţită între mai multe persoane stabilea între ele o legătură indisolubilă şi o uniune sfântă ce nu înceta decât odată cu viaţa <nota 8>.

Fiecare fratrie sau curie avea un şef, curion sau fratriarc, a cărui principală atribuţie era aceea de a prezida sacrificiile. Poate că, la origine, atribuţiile sale au fost mai extinse. Fratria îşi avea adunările şi deliberările sale, şi putea da decrete <nota 9>. În cadrul ei, ca şi în cadrul familiei, exista un zeu, un cult, un sacerdoţiu, o justiţie, o conducere. Era o mică societate constituită exact după modelul familiei.

Această asociaţie a continuat în chip firesc să se dezvolte, şi anume în acelaşi mod. Mai multe curii sau fratrii s-au grupat şi au alcătuit un trib.

Şi această noua asociaţie şi-a avut religia sa; în fiecare trib a existat un altar şi o divinitate protectoare <nota 10>.

Zeul tribului era, de obicei, de aceeaşi natură ca şi cel al fratriei sau cel al familiei. Era un om divinizat, un erou. Tribul îşi lua numele de la el: de aceea grecii îl numeau eroul eponim. El avea sărbătoarea sa anuală. Partea principală a ceremoniei religioase era un ospăţ la care lua parte întregul trib <nota 11>.

Tribul, ca şi fratria, îşi avea adunările sale şi dădea decrete, cărora trebuiau să li se supună toţi membrii săi. Avea un tribunal şi dreptul de a-şi judeca membrii. Avea un şef, tribunus, phylobasileus <nota 12>. Din ceea ce ne-a rămas din instituţiile tribului, se vede că el fusese constituit, la origine, pentru a fi o societate independentă, ca şi cum n-ar exista nicio putere socială mai presus de el <nota 13>.

<titlu> NOTE

1. Acest mod de formare a fratriei este clar indicat într-un ciudat fragment al lui Dicearhos (Fragm. hist. gr., ed. Didot, vol. II, p. 238); după ce a vorbit de cultul familiei, care nu se comunica nici chiar prin căsătorie, el adaugă: celelalte le-au pus ca adunare comună a templelor pe care o numesc fratrie. Fratriile sunt menţionate la Homer ca o instituţie comună Greciei; Iliada, II, 362: judecă bărbatul după neam, după fratrie, Agamemnon, aşa cum fratria este folositoare fratriilor, neamul neamurilor.

— Pollux, III, 52: fratriile erau 12 şi în fiecare erau 30 de ginţi. Demostene, în Macartatum, 14; Isaios, de Philoct. hered., 10.

— Existau fratrii la Teba (Sholiastul lui Pin-dar, Istmicele, VI, 18), la Corint (ibidem, Olimpicele, XIII, 127;

în Tesalia (ibid., Istmicele, X, 85 j; la Nea-pole (Strabon, V, p. 246); în Creta (Boeckh, Corp. inser., nr. 2555). Unii istorici se gândesc că abai (parte a unui trib) la Sparta corespund fratriilor la Atena.

— Cuvintele fratrie şi curie erau privite ca sinonime; Dionysios din Halicarnas (II, 85) şi Dio Cassius (fragm. 11) le traduc unul prin celălalt.

2. Demostene, în Macartalum, 14 şi Isaios, de Apollod. hered. menţionează altarul fratriei şi sacrificiul ce se făcea la el. Cratinos (în Athenaios XI, 3, p. 460) vorbeşte de zeul care patronează fratria, Zeăs phratârios. Pollux, III, 52: Zeii protectori ai confreriilor. Sacrificiul pe care îl fac membrii aceleiaşi fratrii se numeşte sacrificiu oferit de fratrie. Capra sacrificată de membrii fratriei.

3. Ospeţele membrilor aceleiaşi fratrii (Athenaios, V, 2): mesele celor din aceeaşi curie (Festus, p. 64).

4. Cicero, Oratorul, I, 7: sărbătoare, banchet. Ovidiu, Fastele, VI, 305. Dionysios, II, 65.

5. Dionysios, II, 23. Orice s-ar spune, au fost introduse totuşi câteva schimbări. Mesele curiei nu rai erau deci pură formalitate, bună pentru preoţi. Membrii curiei se lipseau cu plăcere de ele şi apăruse obiceiul de a înlocui masa comună cu o împărţire de alimente şi bani; Flaut, Ulcica, V, 69 şi 137.

6. Isaios, de Apolllod. hered., 15 – 17, descrie una din aceste mese; în altă parte (de Astyph. hered., 53) vorbeşte de un om care, ieşind din fratria sa în urma unei adopţii, era considerat în ea ca străin; în zadar se prezenta el la fiecare masă sacră, nu i se dădea nicio parte din carnea victimei. Gf. Lisias, Fragm., 10 (ed. Didot, vol. II, p. 255): „Dacă un om născut din părinţi străini se leagă de o tradiţie, orice atenian ar putea' să-l urmărească pe cale judiciară”.

7. Demostene, în Macartatum, 13 – 15; Isaios, de Philoct. hered., 21 – 22; Despre moştenirea lui Kiron, 18.

Să ne amintim că o adopţie conform legii stârnea întotdeauna aceleaşi efecte ca şi filiaţia legitimă şi că îi ţinea locul.

8. Aceeaşi opinie este principiul ospitalităţii antice. Nu intră în subiectul nostru să descriem această ciudată instituţie. Să spunem doar că religia are aici un rol important. Omul care reuşise să atingă căminul nu mai putea fi privit ca un străin; el devenise ephéstios (Sofocle, Trahinienele, 262; Euripide, Ion, 654; Eschil, Eumenidele, 577; Tucidide, I, 137). Cel ce împărţise masa sacră era pentru totdeauna în comunitate religioasă cu gazda sa; da aceea Evandru spune troienilor: chemaţi zeul comun (Vergiliu, Eneida, VIII, 275).

— Aici se vede un exemplu a ceea ce a existat întotdeauna absolut ilogic în sufletul omenesc: religia domestică nu este făcută pentru străin; prin esenţă ea îl respinge, dar astfel chiar străinul care e primit odată în ea este cu atât mai sacru, îndată ce a atins căminul, trebuie să înceteze cu price preţ să fie străin. Acelaşi principiu care-l îndepărta ieri îi cere să fie azi şi pentru totdeauna un membru al familiei.

9. Despre curion (preot al unei curii) sau magister curiae (cenzor al moravurilor), vezi Dionysios, II, 64; Varro, Despre limba latină, V, 83; Festus, p. 126. Membrul fratriei este menţionat în Domostene, în Eubulidem, 23. Deliberarea şi votul sunt descrise în Demostene, în Macartatum, 82. Mai multe inscripţii cuprind decrete date de fratrii, vezi Corpus inser. attic., vol. II, éd. Kôhler, nr598, 599, 600.

10. Altarele zeilor tribului (Pollux, VIII, 110).

11. Ospeteţe tribului (Athenaios, V, 2); Pollux, III, 67; iJemostene, în Boeot., de nom., 7. Despre cele patru vechi triburi ale Atenei şi despre raporturile ei cu fratriile şi ghene, vezi Pollux, VIII, 109-111, şi Harpocration, v. trittijs (o treime dintr-un trib), după Aristotel. Existenţa vechilor

triburi, în număr de 3 sau 4, este un fapt comun tuturor cetăţilor greceşti, dorice sau ionice; Iliada, II, 362 şi 668; Odiseea, XIX, 177; Herodot, IV, 161; V, 68 şi 69; vezi Otf. Müller, Dorier, yol. II, p. 75. Trebuie să se facă o distincţie între triburile religioase din timpurile vechi şi triburile pur şi simplu locale ale vremurilor ulterioare; vom reveni la asta mai departe. Doar primele sunt în raport cu fratriile şi ghene.

12. Pollux, VIII, 111: cei care prezidează sacrificiile tribului fiind aleşi dintre eupatrizi, se îngrijesc de temple. Cf. Aristotel, fragment citat de Fotios, v. naukraria (a 12-a parte dintr-un trib).

13. Organizarea politică şi religioasă a celor trei triburi iniţiale ale Romei a lăsat urme în documente. Tot ce se ştie, este că ele erau compuse din curii şi ginţi şi că fiecare îşi avea tribunul ei. Numele lor, Ramnes, Tities, Luceres, s-au păstrat, ca şi câteva ceremonii ale cultului lor. Aceste triburi erau de altfel destul de considerabile încât cetatea să nu încerce să le slăbească şi să le retragă independenţa. Plebeii au încercat de asemenea să le facă să dispară.

<titlu> CAPITOLUL II

<titlu> Noi credinţe religioase

<titlu> 1. ZEII DIN NATURA FIZICĂ

Înainte de a trece de la formarea triburilor la naşterea cetăţilor, trebuie să menţionăm un element important al vieţii intelectuale a acestor vechi populaţii.

Când am studiat cele mai vechi credinţe ale acestor popoare, am găsit o religie ce avea drept obiect strămoşii şi drept simbol principal vatra sacră; ea este aceea care a constituit familia şi i-a stabilit primele legi. Dar această rasă a avut de asemenea, în toate ramurile sale, şi o altă religie, cea ale cărei principale figuri au fost Zeus, Hera, Athena, Junona, cea a Olimpului elenic şi a Capitoliului roman.

Dintre aceste două religii, prima îşi lua zeii din sufletul omenesc; cea de-a doua şi i-a luat pe ai săi din natura fizică. Dacă sentimentul forţei vii şi a conştiinţei pe care o poartă în el îi inspiraseră omului prima idee a divinului, vederea imensităţii ce-l înconjoară şi care îl zdrobeşte a dat sentimentului său religios un alt curs.

Omul din primele timpuri se afla fără încetare, în prezenţa naturii; obiceiurile vieţii civilizate nu aşterneau încă un văl între el şi ea. Privirea îi era fermecată de aceste frumuseţi sau orbită de aceste măreţii. Se bucura de lumină, se înspăimânta de noapte şi când vedea ivindu-se iar „sfânta lumină a cerurilor <nota 1>", încerca un sentiment de recunoştinţă. Viaţa sa se afla în mâinile naturii; aştepta norii binefăcători de care depindea recolta;

se temea de furtuna ce putea nimici munca şi speranţa sa de un an întreg. Simţea în fiecare clipă slăbiciunea lui şi incomparabila forţă a ceea ce îl înconjura, încerca, pentru natura cea puternică, în mod continuu, un sentiment de veneraţie, amestecată cu dragoste şi teamă.

Acest sentiment nu l-a condus de-a dreptul la concepţia unui Dumnezeu unic, ce conduce universul. Căci el nu avea încă noţiunea de univers. El nu ştia că pământul, soarele, aştrii, sunt părţi ale unui aceluiaşi tot; nu-i trecea prin gând că ele ar putea fi guvernate de o aceeaşi Fiinţă. La prima privire pe care a aruncat-o asupra lumii exterioare, omul şi-a imaginat-o ca pe un fel de republică confuză în care se războiesc între ele nişte puteri rivale. Cum judeca lucrurile exterioare după sine însuşi şi cum simţea în el o fiinţă liberă, el a văzut de asemenea în fiecare parte a creaţiunii, în pământ, în arbore, în nor, în apa fluviului, în soare, tot atâtea fiinţe asemănătoare cu sine însuşi; le-a atribuit gândire, voinţă, putere de a decide asupra actelor sale; cum le simţea puternice şi cum simţea că îl stăpânesc, s-a recunoscut dependent de ele; le-a

implorat şi le-a adorat; şi-a făcut din ele zei.

Astfel, la această rasă, ideea religioasă s-a prezentat sub două forme foarte diferite. Pe de o parte, omul a legat atributul divin de principiul invizibil, de inteligenţă, de ceea ce întrevedea el din suflet, de ceea ce simţea sacru în fiinţa sa. Pe de altă parte, el a aplicat ideea de divin obiectelor exterioare pe care le contempla, pe care le iubea sau de care se temea şi agenţilor fizici ce erau stăpânii fericirii şi vieţii sale.

Aceste două categorii de credinţe au dat loc la două religii pe care le vedem durând tot atât cât şi societatea greacă şi romană. Nu s-au războit între ele; au trăit chiar într-o destul de bună înţelegere şi şi-au împărţit între ele stăpânirea asupra omului; dar nu s-au contopit niciodată. Au avut fiecare, întotdeauna, dogme complet distincte, adeseori contradictorii, ceremonii şi practici absolut diferite. Cultul zeilor Olimpului şi cel al eroilor şi manilor n-au avut niciodată nimic comun între ele.

Nu putem spune care dintre cele două religii a apărut mai întâi; nu putem nici măcar afirma că una ar fi fost anterioară celeilalte; lucru sigur este că una, aceea a morţilor, fiind fixată într-o epocă foarte îndepărtată, a rămas mereu neschimbată în practicile sale, în timp ce dogmele ei se ştergeau treptat; cealaltă, cea a naturii fizice, a fost mai progresivă şi s-a dezvoltat liber în decursul generaţiilor, modificându-şi treptat legendele şi doctrinele şi mărindu-şi fără încetare autoritatea sa asupra omului.

<titlu> 2. RELAŢIA DINTRE ACEASTĂ RELIGIE ŞI DEZVOLTAREA SOCIETĂŢII OMENEŞTI

Se poate crede că primele rudimente ale acestei religii a naturii sunt foarte vechi; poate că sunt tot atât de vechi ca şi cultul străbunilor; dar cum ea răspundea unor concepţii mai generale şi mai înalte, i-a trebuit mai mult timp ca să se fixeze într-o doctrină precisă <nota 2>. E

bine dovedit că acest lucru nu s-a produs în lume într-o singură zi, şi că ea nu s-a născut, gata făcută, din creierul unui singur om. La originea acestei religii nu se află nici vreun profet şi nici vreun grup de preoţi. S-a născut în diferitele inteligenţe ale oamenilor ca efect al puterii lor naturale de imaginaţie. Fiecare şi-a plăsmuit-o în felul său. Între toţi aceşti zei, zămisliţi de diferitele minţi, au existat asemănări, pentru că ideile se năşteau în mintea oamenilor cam în acelaşi mod; dar a existat de asemenea şi o foarte mare varietate, pentru că fiecare minte era autoarea zeilor săi. A rezultat de aici că această religie a fost mult timp confuză şi că zeii săi au fost nenumăraţi.

Totuşi elementele pe care oamenii le puteau diviniza nu erau foarte numeroase. Soarele care fecundează, pământul care hrăneşte, norul uneori binefăcător, alteori funest, acestea erau principalele puteri din care puteau să-şi facă zei.

Dar din fiecare din aceste elemente s-au născut mii de zei. Asta pentru că acelaşi agent fizic, văzut sub diferite aspecte, a primit diferite nume. Soarele, de exemplu, a fost numit aici Héraclès (gloriosul), dincolo, Phoebus (strălucitorul), în altă parte Apollo (cel ce vânează noaptea sau răul); unul l-a numit Fiinţa elevată (Hyperion), celălalt milosul (Alexicacos) şi, cu timpul, grupurile de oameni ce dăduseră aceste nume diferite strălucitorului astru n-au mai recunoscut că au acelaşi zeu.

De fapt, fiecare om nu adora decât un număr foarte redus de divinităţi; dar zeii unuia nu păreau a fi şi ai celuilalt. Numele puteau, într-adevăr, să se asemene; mulţi oameni putuseră da zeului lor numele de Apollo sau pe cel de Hercule, căci aceste cuvinte făceau parte din limba vorbită şi nu erau decât nişte adjective care desemnau Fiinţa’ divină printr-unul sau altul din atributele sale cele mai izbitoare. Dar sub acest nume comun, diferitele grupuri de oameni nu puteau crede că se află decât un

singur zeu. Diferiţii Jupiteri se numărau cu miile; existau o mulţime de Minerve, de Diane, de Junone, ce se asemănau foarte puţin între ele. Fiecare dintre aceste concepţii fiind formată prin libera lucrare a fiecărei minţi omeneşti şi fiind, într-un anume fel, proprietatea sa, s-a ajuns la situaţia că aceşti zei au fost mult timp independenţi unii de ceilalţi, şi că fiecare dintre ei îşi crea legenda sa proprie şi cultul său <nota 3>.

Cum prima apariţie a acestor credinţe datează dintr-o epocă în care oamenii mai trăiau încă în starea de familie, aceşti zei noi au avut la început, ca şi demonii, eroii şi larii, caracterul de divinităţi casnice. Fiecare familie şi-a creat zeii ei, şi fiecare i-a păstrat pentru sine, ca pe nişte protectori a căror protecţie nu voia să o împartă cu străinii. Este o idee ce apare frecvent în imnurile vedice; şi nu avem niciun fel de îndoială că ea a existat şi la arienii din Occident, căci a lăsat urme vizibile în religia lor. Pe măsură ce o familie, personificând un agent fizic, îşi crea un zeu, ea îl asocia la focul său sacru, îl număra printre penaţii săi şi adăuga la formula sa de rugăciune câteva cuvinte pentru el. Aşa se explică faptul că la antici întâlnim adeseori expresii ca acestea: zeii ce sălăşluiesc lângă vatra mea sacră, Jupiterul vetrei mele sacre, Apollo al străbunilor mei <nota 4>. „Te conjur, spune Tecmessa lui Ajax, în numele lui Jupiter ce sălăşluieşte lângă vatra ta sacră”. Medeea, magiciana spune în Euripide: „Jur pe Hécate, zeiţa mea stăpână, pe care o venerez şi care sălăşluieşte în sanctuarul vetrei mele sacre”. când Vergiliu descrie cele mai vechi lucruri din religia Romei, el îl înfăţişează pe Hercule asociat la vatra sacră a lui Evandru şi adorat de acesta ca o divinitate casnică.

De aici au decurs acele mii de culte locale între care nu s-a putut niciodată stabili o unitate. De aici acele lupte dintre zei de care e plin politeismul, ce reprezintă lupte

dintre familii, cătune sau oraşe. De aici, în sfârşit, această mulţime uriaşă de zei şi de zeiţe, din care noi nu cunoaştem, desigur, decât o foarte mică parte: căci mulţi au pierit, fără a lăsa măcar amintirea numelui lor, pentru că familiile care îi adorau s-au stins sau pentru că oraşele care le consacraseră un cult au fost distruse.

A trebuit să treacă mult timp înainte ca aceşti zei să iasă din sânul familiilor care îi concepuseră şi care îi priveau ca fiind patrimoniul lor. Se ştie chiar că mulţi dintre ei nu s-au eliberat niciodată de această legătură casnică. Zeiţa Demeter la Eleusis a rămas divinitatea particulară a familiei Eumolpizilor; Athena din acropola Atenei aparţinea familiei Butazilor. Familia Potitius din Roma avea un Hercule şi familia Nautius o Minervă <nota 5>. Se pare că, multă vreme, cultul zeiţei Venus a aparţinut doar familiei Iulia şi că această zeiţă n-a avut un cult public la Roma.

Cu timpul, divinitatea unei familii dobândind un mare prestigiu asupra imaginaţiei oamenilor şi apărând cu atât mai puternică cu cât prosperitatea familiei era mai mare, o întreagă cetate a vrut s-o adopte şi să-i închine un cult public pentru a-i obţine favorurile. Acest lucru s-a întâmplat cu zeiţa Demeter a Eumolpizilor, cu Athena a Butazilor, cu Hercule al familiei Potitius. Dar, când o familie consimţea să-şi împartă astfel zeul, ea îşi păstra cel puţin sacerdoţiul. Se poate remarca faptul că demnitatea preotului pentru fiecare zeu, a fost mult timp ereditară şi n-a putut să iasă dintr-o anume familie8. Este vestigiu! unei vremi când însuşi zeul era proprietarul acestei familii, nu o ocrotea decât pe ea şi nu voia să fie slujit decât de ea.

Putem deci spune, pe drept cuvânt, că această a doua religie a fost, la început, în concordanţă cu starea socială a oamenilor. Ea a avut drept sălaş familia şi a rămas mult timp închisă în acest îngust orizont. Dar ea se potrivea mai bine decât cultul morţilor cu progresele viitoare ale

societăţii umane. Într-adevăr, strămoşii, eroii, manii, erau zei care, prin însăşi esenţa lor, nu puteau fi adoraţi decât de către un foarte mic număr de oameni şi care stabileau, pentru totdeauna, nişte hotare, de netrecut, între familii. Religia zeilor din natură era un cadru mai larg. Nicio lege riguroasă nu se împotrivea ca fiecare dintre aceste culte să se propage; ideea de a nu fi adoraţi decât de o familie şi de a-i respinge pe străini nu ţinea de natura intimă a acestor zei. În sfârşit oamenii trebuiau să ajungă pe nesimţite să-şi dea seama că Jupiterul unei familii era, de fapt, aceeaşi fiinţă sau de aceeaşi esenţă ca şi Jupiterul alteia; ceea ce nu puteau crede niciodată despre doi lari, despre doi străbuni, sau despre două vetre sacre.

Să adăugăm că această nouă religie mai avea şi o altă morală. Ea nu se mărginea să-l înveţe pe om care îi sunt îndatoririle de familie. Jupiter era zeul ospitalităţii; din partea lui veneau străinii, cei care implorau, „venerabilii sărmani”, cei pe care trebuia să-i tratezi „ca pe nişte fraţi”. Toţi aceşti zei luau adeseori înfăţişare omenească şi li se arătau muritorilor. O făceau uneori pentru a asista la luptele lor şi pentru a lua parte la batălii;

adeseori o făceau pentru a-i îndemna la armonie şi a-i învăţa să se ajute unii pe alţii.

Pe măsură ce această a doua religie s-a dezvoltat, societatea s-a mărit şi ea. Or, este limpede că această religie, slabă la început, a luat apoi o foarte mare extindere. La origine ea se adăpostise în familii, sub ocrotirea vetrei sacro casnice. Aici noul zeu obţinuse un locşor, o mică cella, în apropierea altarului venerat, în aşa fel încât puţin din respectul pe care oamenii îl aveau pentru vatra sacră să se îndrepte şi spre zeu. Treptat zeul, căpătând mai multă autoritate asupra sufletului, renunţă la această tutelă; părăseşte vatra sacră casnică; are un sălaş al său unde i se aduc jertfe. Acest sălaş (naos de la naio, a locui) a fost, de altfel, construit după modelul vechiului

sanctuar; a fost, ca mai înainte, o cella, în faţa unei vetre sacre; dar cella s-a mărit, s-a înfrumuseţat, a devenit un templu. Vatra sacră a rămas la intrarea casei zeului, dar apărut foarte mică alături de ea. Ea, care fusese la început elementul principal, a devenit curând un accesoriu. A încetat să mai fie un zeu şi a coborât la rangul de altar al zeului, de instrument pentru sacrificii. Aici se frigea carnea victimei, i se aduceau ofrandele, dimpreună cu rugăciunea omului, divinităţii maiestuoase a cărei statuie se afla în templu.

Când vedem aceste temple înălţându-se şi deschizându-şi porţile în faţa mulţimii adoratorilor, putem fi siguri că inteligenţa omului şi societatea sunt de multă vreme în plină dezvoltare.

<titlu> NOTE

1. Sofocle, Antigona, v. 879. Vedele exprimă adesea aceeaşi idee.

2. Trebuie să amintim toate tradiţiile greceşti şi italiene care făceau din religia lui Zeus o religie tânără şi relativ recentă? Grecia şi Italia păstraseră amintirea unui timp în care societăţile omeneşti existau deja şi unde această religie nu era încă formată. Ovidiu, Fastele, II, 289; Vergiliu, Georgicele, I, 126; Eschil, Eumenidele; Pausanias, VIII, 8. Se pare că la hinduşi Pitris au fost anteriori – Devas-ilor.

3. Dacă se întâmpla adesea că mai multe nume să reprezintă aceeaşi divinitate sau o aceeaşi concepţie de spirit, se întâmpla de asemenea ca acelaşi nume să ascundă adesea divinităţi foarte diferite: Poséidon Hippios, Poséidon Phytalmios, Poséidon Erechteios, Poséidon Egeeanul, Poséidon Heliconianul, erau zei diferiţi care nu aveau aceleaşi atribute şi nici aceiaşi credincioşi.

4. Zei ai căminului, domestici, zei penaţi. Zeus al meu, Euripide, Hecuba, 345; Medeea, 395. Sofocle, Aiax, 492. Vergiliu, VIII, 543. Herodot, I, 44.

5. Titus Livius, IX, 29. Poliţii, a căror gintă avea preoţia comună a lui Hercule. Dionysios, II, 69. La fel familia Aureliilor avea cultul domestic al Soarelui (Festus, v. Aurelian, ed. Müller, p. 23).

6. Herodot, V, 64, 65; VII, 153; IX, 27. Pindar, Istmicele, VII, 18. Xenofon, Hellenicele, VI, 8. Platon, Legile, VI, p. 759; Banchetul, p. 40. Plutarh, Tezeu, 23; Viaţa a zece oratori, Licurg, c. 11. Filochoros, fragm. 158, p. 411. Diodor, V, 58. Pausanias, I, 37; IV, 15; VI, 17; X, 1. Apollodor, III, 13. Iustin, XVIII, 5. Harpocration, v. eteoboutddai, euneldai.

— Cicero, De divinatione, I, 41. Strabon, IX, p. 421; XIV, p. 634. Tacit, Anale, II, 54.

<titlu> CAPITOLUL III

<titlu> Se formează cetatea

Tribul, ca şi familia şi fratria, era constituit pentru a fi un corp independent, de vreme ce el avea un cult special din care străinul era exclus. Odată format, nicio familie nouă nu mai putea fi admisă în el. De asemenea două triburi nu puteau să se contopească într-unul singur; religia lor nu îngăduia acest lucru. Dar, aşa cum mai multe fratrii se uniseră într-un trib, tot aşa mai multe triburi au putut să se asocieze între ele, cu o condiţie: să fie respectat cultul fiecăruia, în ziua când s-a făcut această alianţă, s-a născut cetatea.

Nu are importanţă care a fost cauza ce a determinat mai multe triburi vecine să se unească. Uneori unirea a fost voluntară, alteori ea a fost impusă de puterea superioară a unui trib sau de voinţa puternică a unui om. Sigur este că legătura noii asociaţii a fost şi ea un cult. Triburile ce s-au grupat pentru a forma o cetate şi-au aprins totdeauna un foc sacru şi şi-au atribuit o religie comună.

Astfel societatea omenească, la această rasă, nu s-a dezvoltat ca un cerc ce se lărgeşte treptat mărindu-se din

aproape în aproape. Sunt, dimpotrivă, mici grupuri care, constituite cu mult timp înainte, s-au reunit unele cu altele. Mai multe familii au format o fratrie, mai multe fratrii un trib, mai multe triburi cetatea. Familia, fratria, tribul, cetatea sunt, de altfel, societăţi foarte asemănătoare unele cu altele şi s-au născut una din cealaltă printr-o serie de federaţii.

Trebuie chiar să remarcăm că, pe măsură ce aceste diferite grupuri se asociau astfel între ele, niciunul nu-şi pierdea totuşi, nici individualitatea, nici independenţa. Cu toate că mai multe familii s-au unit într-o fratrie, fiecare dintre ele a rămas constituită ca şi în epoca izolării sale; nimic nu s-a schimbat în organizarea ei, nici cultul, nici sacerdoţiul, nici dreptul său de proprietate, nici justiţia sa interioară. Mai târziu curiile s-au unit între ele, dar fiecare îşi păstra cultul, întrunirile, sărbătorile şi căpetenia sa. De la trib s-a trecut la cetate, dar asta n-a însemnat că triburile au fost dizolvate; fiecare dintre ele a continuat să formeze un corp, aproape ca şi când cetatea n-ar fi existat. În religie au continuat să existe o mulţime de culte mărunte deasupra cărora s-a stabilit un cult comun; în politică au continuat să funcţioneze o mulţime de mici guvernăminte, deasupra cărora s-a ridicat o guvernare comună.

Cetatea era o confederaţie. Aşa se explică faptul că a fost obligată, cel puţin timp de mai multe secole, să respecte independenţa religioasă şi civilă a triburilor, curiilor şi familiilor, şi că nu a avut la început dreptul de a interveni în afacerile particulare ale fiecăruia dintre aceste mici alcătuiri sociale. Ea nu avea niciun amestec în treburile lăuntrice ale unei familii; nu era judecătorul a ceea ce se petrecea aici; ea lăsa tatălui dreptul şi datoria de a-şi judeca soţia, fiul, clientul. Iată motivul pentru care dreptul privat, care fusese fixat în epoca izolării familiilor, a putut să dăinuiască în cetăţi şi n-a fost modificat decât

foarte târziu.

Acest mod de naştere al cetăţilor antice este atestat de rânduieli ce au durat un timp foarte îndelungat. Dacă privim armata cetăţii din primele timpuri, constatăm că ea este împărţită pe triburi, curii şi familii 1, „în aşa fel, spune un antic, încât războinicul are, în luptă, drept vecin, pe cel cu care, în timp de pace, săvârşeşte libaţia şi sacrificiul la acelaşi altar <nota 2>”. Dacă ne îndreptăm plivirile spre poporul adunat, în primele secole ale Romei, vedem că el votează pe curii şi pe génies <nota 3>. Dacă cercetăm cultul, vedem că la Roma există şase vestale, două pentru fiecare trib; la Atena arhontele săvârşeşte cea mai mare parte din sacrificii în numele cetăţii întregi, dar mai rămân şi câteva ceremonii religioase ce trebuie să fie aduse la îndeplinire în comun de către şefii de triburi <nota 4>.

Astfel că cetatea nu este o simplă adunare de indivizi: este o confederaţie a mai multor grupări care se constituiseră înaintea ei şi pe care ea le lasă să trăiască în continuare. Vedem în oratorii attici că fiecare atenian face parte, în acelaşi timp, din patru societăţi distincte; el este membrul unei familii, al unei fratrii, al unui trib şi al unei cetăţi. El nu intră în acelaşi timp şi în aceeaşi zi în toate patru, precum francezul care, din momentul naşterii sale, aparţine în acelaşi timp unei familii, unei comune, unui departament şi unei patrii. Fratria şi tribul nu sunt împărţiri administrative. Omul intră în aceste patru societăţi în epoci diferite şi urcă, într-un fel, de la una la alta. Copilul este primit, la început, în familie printr-o ceremonie religioasă care are loc după zece zile de la naştere. După câţiva ani el intră în fratrie printr-o nouă ceremonie pe care am descris-o mai înainte. În sfârşit, la vârsta de şaisprezece sau optsprezece ani, el se prezintă pentru a fi primit în cetate, în acea zi, în faţa altarului şi a cărnurilor fumegânde ale unei victime, el rosteşte un

jurământ prin care se angajează, printre altele, să respecte întotdeauna religia cetăţii <nota 5>. Începând din acea zi, el este iniţiat în cultul public şi devine cetăţean <nota 6>. Observându-l pe tânărul atenian ce se ridică din treaptă în treaptă, din cult în cult, vom avea imaginea etapelor prin care a trecut odinioară societatea omenească. Drumul pe care acest tânăr este obligat să-l urmeze este cel pe care l-a urmat, la început, societatea.

Acest adevăr va deveni mai limpede printr-un exemplu. Despre vechea Atena ne-au rămas destule obiceiuri şi mărturii şi amintiri pentru a, putea vedea cu o oarecare claritate, cum s-a format cetatea ateniană.

La origine, spune Plutarh, Attica era împărţită pe familii <nota 7>. Câteva dintre aceste familii din epoca primitivă, precum cea a Eumolpizilor, Gecropizilor, Gephyreenilor, Phytalizilor, Lakyazilor, s-au perpetuat până în vremurile ce-au urmat. Pe atunci cetatea ateniană nu exista; dar fiecare familie, înconjurată de ramurile sale tinere şi de clienţii săi, ocupa un cătun şi trăia aici într-o independenţă absolută. Fiecare îşi avea religia proprie: Eumolpizii, fixaţi la Eleusis, o adorau pe Demeter; Cecropizii, ce locuiau pe stânca unde a fost mai târziu Atena, aveau drept divinităţi protectoare pe Poséidon şi pe Athena. Alături, pe mica înălţime a Areopagului, zeul protector era Ares; la Maraton era un Hercule, la Prasies un Apollo, un alt Apollo la Phlyes, Dioscurii la Cephale, şi astfel în toate celelalte cătune <nota 8>.

Fiecare familie, aşa cum îşi avea zeul şi altarul său propriu, tot aşa îşi avea şi şeful ei. când Pausanias a vizitat Attica, a găsit în micile orăşele antice tradiţii care se perpetuaseră odată cu cultul; ori aceste tradiţii i-au arătat că fiecare orăşel îşi avusese regele său înainte de vremea când Cecrops domnea la Atena <nota 9>. Nu era oare aceasta amintirea unei epoci îndepărtate în care marile familii patriarhale, asemănătoare cu clanurile celtice, îşi

aveau fiecare şeful ei ereditar, ce era totodată preot şi judecător? Vreo sută de mici societăţi trăiau deci izolate prin ţinut, fără să existe între ele niciun fel de legătură religioasă şi politică, avându-şi fiecare teritoriul său, războindu-se” adeseori, fiind, în sfârşit, atât de despărţite unele de altele încât căsătoria dintre membrii lor nu era întotdeauna îngăduită <nota 10>.

Dar nevoile sau sentimentele le apropiau unele de altele. Pe nesimţite ele s-au unit în grupuri mici, de patru, de şase. Astfel găsim în vechi tradiţii că cele patru orăşele din câmpia Maratonului s-au asociat pentru a-l adora împreună pe Apollo Delphicul; oamenii din Pireu, din Phaleros şi din cele două cătune învecinate, s-au unit la rândul lor şi au clădit împreună un templu lui Hercule <nota 11>.

Cu timpul măruntele state, cam o sută la număr, s-au redus la douăsprezece confederaţii. Această schimbare, prin care populaţia din Attica trecu de la starea de familie patriarhală la o societate puţin mai extinsă, era atribuită prin legendă, strădaniei lui Cecrops; din asta trebuie să înţelegem doar că acest proces nu s-a terminat decât în epoca în care se plasa domnia acestui personaj, adică prin secolul al şaisprezecelea înaintea erei noastre. Vedem, de altfel, că acest Cecrops nu domnea decât peste una din cele douăsprezece asociaţii, şi anume peste cea care a devenit mai târziu Atena; celelalte unsprezece erau cu adevărat independente; fiecare îşi avea zeul ei protector, altarul, focul său sacru şi şeful ei <nota 12>.

S-au succedat mai multe generaţii în timpul cărora grupul Cecropizilor a dobândit, pe nesimţite, o importanţă mai mare decât celelalte. Din această perioadă s-a păstrat amintirea unei lupte sângeroase pe care ei au dus-o împotriva Eumolpizilor din Eleusis şi al cărei rezultat a fost că aceştia din urmă s-au supus, cu condiţia de a-şi păstra sacerdoţiul ereditar al divinităţii lor <nota 13>. E probabil

să fi existat şi alte lupte, precum şi alte cuceriri, a căror amintire nu s-a păstrat însă. Stânca Cecropizilor unde se dezvoltase treptat cultul zeiţei Athena şi care sfârşise prin a adopta numele divinităţii sale principale, dobândi supremaţia asupra celorlalte unsprezece state. Atunci a apărut Tezeu, moştenitorul Cecropizilor. Toate tradiţiile spun că el a reunit cele douăsprezece grupuri într-o cetate. El a reuşit, într-adevăr, să facă să se adopte, în întreaga Attica, cultul Athenei Polias, aşa că, de aici încolo, întregul ţinut a celebrat în comun sacrificiul Panatheneelor. Înaintea sa fiecare târguşor îşi avea focul său sacru şi pritaneul lui: el a hotărât ca pritaneul Atenei să fie centrul religios al Atticei întregi <nota 14>. Din acest moment unitatea ateniană a fost întemeiată; din punct de vedere religios fiecare cătum şi-a păstrat vechiul său cult, dar toate adoptară şi un cult comun;

din punct de vedere politic, fiecare şi-a păstrat şefii şi judecătorii săi precum şi dreptul de a se aduna, dar deasupra acestor guvernăminte locale a existat conducerea centrală a cetăţii <nota 15>.

Din aceste amintiri şi tradiţii atât de precise, pe care Atena le păstra cu sfinţenie, ni se pare că reies două adevăruri la fel de evidente: primul, că cetatea a fost o confederaţie de grupuri constituite înaintea ei, al doilea, că societatea nu s-a dezvoltat decât în măsura în care s-a dezvoltat şi religia. Nu putem spune dacă progresul religios a fost cel ce a dus la progresul social; este sigur însă că amândouă s-au produs în acelaşi timp şi în deplin acord.

Trebuie să ne gândim la foarte marea dificultate pe care o întâmpinau populaţiile primitive în fondarea unor societăţi organizate, între nişte fiinţe omeneşti atât de diferite, de libere şi de inconstante nu e uşor de stabilit o legătură socială. Pentru a le da reguli comune, pentru a institui o conducere şi a-i face pe oameni să accepte

ascultarea, pentru a face ca pasiunea să cedeze în faţa raţiunii, şi raţiunea individuală să se supună raţiunii publice, este nevoie, neîndoielnic, de ceva mai puternic decât forţa materială, mai respectabil decât interesul, mai sigur decât o teorie filosofică, mai trainic decât o convenţie, de ceva care să existe în străfundul tuturor inimilor şi care să stăpânească aici cu putere.

Acest lucru este o credinţă. Nu există nimic care să aibă o mai mare putere asupra sufletului. O credinţă este opera spiritului nostru, dar nu suntem liberi să o modificăm după bunul nostru plac. Este creaţia noastră, dar noi nu ştim asta. Este omenească, şi noi o credem divină. Ea este efectul puterii noastre şi e mai puternică decât noi. Este în noi; nu ne părăseşte şi ne vorbeşte în orice moment. Dacă ea ne spune să ascultăm, noi ascultăm; dacă ne porunceşte anumite îndatoriri, noi ne supunem. Omul poate să subjuge natura, dar el este supus propriei sale gândiri.

Or, o veche credinţă îi poruncea omului să-şi onoreze străbunii; cultul străbunilor a grupat familia în jurul unui altar. De aici, prima religie, primele rugăciuni, prima idee despre datorie şi prima morală; de aici, de asemenea, proprietatea instituită, ordinea succesiunii fixată; de aici, în sfârşit, întregul drept privat şi toate regulile organizării casnice. Apoi credinţa a luat proporţii şi, odată cu ea, şi societatea. Pe măsură ce oamenii simt că au divinităţi comune, ei se unesc în grupuri mai largi. Aceleaşi reguli găsite şi stabilite în familie, se aplică, succesiv, fratriei, tribului, cetăţii.

Să cuprindem cu privirea drumul pe care oamenii l-au străbătut. La origine, familia trăieşte izolată şi omul nu cunoaşte decât zei casnici, theoi patrooi, dii gentiles. Deasupra familiei se formează fratria cu zeul său, theos phratrios, Juno curialis. Vine apoi tribul, şi zeul tribului theos phylios. S-a ajuns, până la sfârşit, la cetate şi s-a

conceput un zeu a cărui providenţă îmbrăţişează toată cetatea theôs polieûs, pénates publici. Ierarhie de credinţe, ierarhie de asocieri. Ideea religioasă a fost, la antici, suflul inspirator şi organizatorul societăţii.

Tradiţiile hinduşilor, grecilor, etruscilor povesteau că zeii au revelat oamenilor legile sociale. Sub această formă legendară se ascundea un adevăr. Legile sociale au fost opera zeilor; dar aceşti zei atât de puternici şi de binefăcători nu erau altceva decât credinţele oamenilor.

Acesta a fost modul în care s-a născut statul la antici; acest studiu era necesar ca să ne dăm seama de natura şi de instituţiile cetăţii. Dar trebuie să facem aici o rezervă. Dacă primele cetăţi s-au format prin confederarea micilor societăţi constituite anterior, asta nu înseamnă că toate cetăţile pe care le cunoaştem s-au format în acelaşi fel. Odată descoperită organizarea municipală, nu era necesar ca fiecare oraş nou să o ia de la început pe acelaşi drum lung şi greu. Destul de des s-a întâmplat chiar să fie urmată ordinea inversă.

Când o căpetenie, ieşind dintr-un oraş deja constituit, se ducea să întemeieze un altul, el nu lua cu el, de obicei, decât un mic număr dintre concetăţenii săi; îşi alătura însă mulţi alţi oameni, ce veneau din diferite locuri şi care puteau chiar să aparţină unor neamuri deosebite. Dar această căpetenie îşi întemeia întotdeauna noul stat după chipul şi asemănarea celui pe care îl părăsise. În consecinţă, îşi împărţea poporul în triburi şi în fratrii. Fiecare dintre aceste mici asociaţii avea un altar, sacrificii, sărbători; fiecare şi-a imaginat chiar şi un vechi erou pe care l-a onorat în cadrul unui cult, din care cu timpul ajungea să se creadă izvorâtă.

Adeseori se mai întâmpla ca oamenii dintr-un anume ţinut să trăiască fără legi şi fără vreo ordine, fie că organizarea socială nu reuşise să se instaureze, ca în Arcadia, fie că ea fusese coruptă şi dizolvată prin

schimbări prea bruşte, ca la Gyrene şi la Thurii. Dacă un legiuitor îşi propunea să-i organizeze pe aceşti oameni, el începea întotdeauna prin a-i împărţi în triburi şi în fratrii, ca şi cum n-ar fi existat un alt tip de societate în afară de acesta, în fiecare dintre aceste grupări el instituia un erou eponim, stabilea sacrificiile, inaugura tradiţii. Aşa se începea ori de câte ori se fonda o societate organizată <nota 16>. Aşa face însuşi Platon când îşi imaginează o cetate model.

<titlu> NOTE

1. Homer, Iliada, II, 302. Varro, Despre limba latină, V, 89. Obiceiul de a aranja soldaţii după triburi şi deme persistă la Atena: Herodot, VI, 111; Isaios, de Meneclis hered., 42; Lisias, pro Mantitheo, 15.

2. Dionysios din Halicarnas, II, 23.

3. Aulus Gellius, XV, 27”.

4. Pollux, VIII, 111.

5. Promit să respect templele şi ceremoniile religioase ţi s-a cinstesc templele strămoşeşti (Pollux, VIII, 105 – 106).

6. Isaios, Despre moştenirea lui Kiron, 19; pro Euphileto, 3. Demostene, în Eubulidem, 46. Necesitatea de fi înscrişi într-o fratrie, cel puţin în vremurile străvechi, înainte de a face parte din cetate, reiese dintr-o lege citată de Dinarchos (Oratori attici, col. Didot, vol. II, p. 462, fr. 82).

7. După neamuri, Plutarh, Tezeu, 24; ibid., 13.

8. Pausanias, I, 15; I, 31; I, 37; II, 18.

9. Pausanias, I, 31: În deme se pare că erau. mulţi care domneau ca şi în vremea de început al lui Cecrops.

10. Plutarh, Tezeu, 13.

11. Plutarh, Tezeu, 14. Pollux, VI, 105. Stephanos din Bizanţ, v. chelidai.

12. Filochoros, citat de Strabon, IX, p. 609: Pe vremea lui Cecrops mulţimea locuia împreună în 12 oraşe.

Tucidide, II, 15: de la Cecrops la Tezeu Attica a fost întotdeauna locuită în 12 oraşe, având pritani şi arhonţi... fiecare dintre aceştia erau cetăţeni şi domneau şi luptau uneori unii împotriva altora.

— Cf. Pollux, VIII, 111.

13. Pausanias, I, 38.

14. Tucidide, II, 15: Tezeu dizolvând Sfaturile celorlalte oraşe şi magistraturile... inaugurând o sală de sfat şi un prilaneu... Plutarh, Tezeu, 29: făcând un pritaneu comun, pentru toate, şi la Panatenee a făcut sacrificiu comun; a sacrificat şi la sărbătoarea Metoikia pentru care aduc şi acum sacrificii... Cf. Pausanias, VIII, 2, 1.

15. Plutarh şi Tucidide spun că Tezeu desfiinţează, pritanii locali şi aboleşte magistraturile târgurilor. Deşi încearcă s-o facă, e sigur însă că nu reuşeşte, căci mult timp după moartea lui găsim încă cultele locale, adunările, regii triburilor. Boeckh, Corp. inser., 82, 85. Demostene, in Theocrinem. Pollux, VIII, 111.

— Lăsăm deoparte legenda lui Ion, căreia mai mulţi istorici moderni ne par a fi dat prea multă importanţă prezentând-o ca simptomul unei invazii străine în Attica. Invazia nu e indicată de niciun document. Dacă Attica a fost cucerită de aceşti ionieni din Pelopones, nu e probabil ca atenienii să fi păstrat atât de pios numele de Cecropizi, Erehteizi şi, dimpotrivă, ar fi considerat ca o insultă numele de ionieni (Herodot, I, 143). Celor care cred în invazia ionienilor şi care adaugă că nobleţea eupatrizilor vine de aici, li se poate răspunde că majoritatea marilor familii din Atena provin dintr-o epocă mult anterioară celei în care este plasată sosirea lui Ion în Attica. Trebuie spus că atenienii nu sunt ionieni, în cea mai mare parte? Ei aparţin cu siguranţă acestei ramuri a neamului elenic; Strabon ne spune că în timpurile cele mai îndepărtate Attica se numea Ionia şi Ias. Dar se greşeşte atunci când se susţine că fiul lui Xuthos, eroul legendar al lui Euripide,

era strămoşul ionienilor; ei sunt cu mult anteriori lui Ion, şi numele lor e mult mai vechi decât cel al elenilor. Se greşeşte când se consideră coborând din Ion toţi eupatrizii şi se prezintă această categorie de oameni ca o populaţie cuceritoare care a asuprit cu forţa o populaţie învinsă.

189 Părerea aceasta nu se sprijină pe nicio mărturie antică.

16. Herodot, IV, 161. Cf. Platon, Legile, V, 738; VI, 771. Astfel, când Licurg reformează şi reînnoieşte cetatea Sparta, primul lucru pe care îl face este să construiască un templu, al doilea să împartă cetăţenii în phylai şi în obai; legile sale politice nu vin decât după aceea (Plutarh, Licurg, 6).

<titlu> CAPITOLUL IV

<titlu> Oraşul

La antici cuvintele cetate şi oraş nu erau sinonime. Cetatea era asociaţia religioasă şi politică a familiilor şi triburilor; oraşul era locul de reuniune, domiciliul şi mai ales sanctuarul acestei asociaţii.

Nu trebuie să judecăm oraşele vechi după acelea pe care le vedem ridicându-se în zilele noastre. Se clădesc câteva case şi iată satul; pe nesimţite numărul caselor creşte şi se naşte un oraş; sfârşim, dacă este cazul, prin a-l înconjura cu un şanţ şi cu un zid. Un oraş, la antici nu se forma în timp, prin creşterea treptată a numărului oamenilor şi-al construcţiilor. Un oraş se întemeia dintr-odată, în întregime, într-o singură zi.

Dar trebuia mai întâi să fi fost constituită cetatea; acesta era lucrul cel mai dificil şi, de obicei, cel ce dura cel mai mult timp. După ce familiile, fratriile şi triburile conveneau să se unească şi să aibă acelaşi cult, oraşul, ce avea să fie sanctuarul acestui cult comun, se funda de îndată. De aceea întemeierea unui oraş era întotdeauna un act religios.

Vom lua ca prim exemplu însăşi Roma, în ciuda

suspiciunilor ce se leagă de această veche istorie. S-a spus adeseori că Romulus era conducătorul unor aventurieri şi că şi-a alcătuit un întreg popor chemând la el vagabonzi şi hoţi, şi că toţi aceşti oameni, adunaţi fără nicio alegere, au construit la întâmplare câteva căsuţe ca să-şi zăvorască aici prada.

Dar scriitorii din vechime ne înfăţişează faptele în cu totul alt mod; şi mi se pare că, dacă vrem să cunoaştem antichitatea, prima regulă trebuie să fie aceea de a ne sprijini pe mărturiile ce ne vin direct de la ea. Aceşti scriitori vorbesc, într-adevăr, despre un azil, adică despre un loc închis şi sacru unde Romulus i-a primit pe toţi cei ce-au venit; prin aceasta el urma exemplul pe care i-l dăduseră mulţi întemeietori de oraşe <nota 1>. Dar acest azil nu era chiar oraşul; el n-a fost deschis decât după ce oraşul fusese întemeiat şi complet construit în întregime <nota 2>, era un adaos, şi nu însăşi Roma. Nu făcea parte din oraşul lui Romulus, căci era situat pe coasta colinei Capitoliului, în timp ce oraşul ocupa platoul Palatinului <nota 3>. Este important să deosebim această dublă provenienţă a populaţiei romane, în azil se află aventurieri fără niciun căpătâi; pe Palatin sunt oamenii veniţi din Alba Longa, adică oamenii deja organizaţi, împărţiţi în gentes şi în curii având culte casnice şi legi. Locul de adăpost nu este decât un fel de cătun sau suburbie în care căsuţele se construiesc la întâmplare şi fără nicio regulă; pe Palatin se ridică un oraş religios şi sfânt.

Antichitatea abundă în informaţii, despre felul cum s-a întemeiat acest oraş; găsim multe în Dionysios din Halicarnas care le-a scos din autori mai vechi decât el; le găsim de asemenea în Plutarh, în Faste, opera lui Ovidiu, în Tacit, în Cato cel Bătrân, care cercetase vechile anale şi în alţi doi scriitori ce trebuie să ne inspire o deosebit de mare încredere, savantul Varron şi savantul Verrius Flaccus pe care Festus ni l-a păstrat în parte, amândoi

foarte instruiţi în privinţa antichităţii romane, prieteni ai adevărului, deloc creduli şi cunoscând destul de bine regulile criticii istorice. Toţi aceşti scriitori ne-au transmis amintirea ceremoniei religioase ce marcase întemeierea Romei, şi n-avem dreptul să nu ţinem seama de un număr atât de mare de mărturii.

Adeseori întâlnim la antici fapte ce ne uimesc: este acesta un motiv ca să spunem că sunt poveşti, mai ales dacă aceste fapte, care se îndepărtează mult de ideile moderne, se potrivesc perfect cu gândirea anticilor?

Am văzut că în viaţa lor privată exista o religie care le reglementa toate faptele, am văzut apoi că această religie îi organizase într-o societate: după toate acestea de ce ne-am mira că fundarea unui oraş a fost şi ea un act sacru şi că Romulus însuşi a săvârşit ritualurile ce erau respectate pretutindeni?

Prima grijă a întemeietorului este de a alege locul de aşezare al noului oraş. Dar această alegere, lucru grav şi de care se crede că depinde destinul poporului, este lăsată întotdeauna la decizia zeilor. Dacă Romulus ar fi fost grec, el ar fi consultat oracolul de la Delfi; samnit, ar fi urmat animalul sacru, lupul sau ghionoaia verde. Latin, în imediata vecinătate a etruscilor, iniţiat în ştiinţa augurală <nota 4>, el cere zeilor să-i revele voinţa lor prin zborul păsărilor. Zeii îi indică Palatinul.

În ziua întemeierii, el aduce mai întâi un sacrificiu. Tovarăşii săi se află lângă el; ei aprind un foc de mărăcini şi fiecare sare peste flacăra firavă <nota 5>. Explicaţia acestui ritual este aceea că, pentru actul ce se va săvârşi, trebuie ca poporul să fie pur: or, anticii credeau că se purifică de orice păcat fizic sau moral sărind peste flacăra sacră.

După ce această ceremonie preliminară a pregătit poporul pentru marele act al întemeierii oraşului, Romulus sapa o mică groapă de formă circulară. Aruncă în ea un

bulgăre de pământ pe care l-a adus din oraşul Alba Longa <nota 6>. Apoi fiecare dintre tovarăşii săi, apropiindu-se pe rând de groapă, aruncă în ea, ca şi el, o mână de pământ adus din ţinutul de unde vine. Acest ritual este demn de remarcat şi el ne dezvăluie la aceşti oameni un gând pe care merită să-l semnalăm, înainte de a veni pe Palatin ei locuiau în Alba Longa sau într-unul din oraşele învecinate. Acolo se afla vatra lor sacră: acolo trăiseră şi fuseseră înmormântaţi străbunii lor.

Or, religia interzicea oamenilor să-şi părăsească pământul unde fusese fixată vatra sacră şi unde se odihneau pe veci străbunii săi divini. Trebuia deci, pentru a nu comite nicio impietate, ca fiecare dintre aceşti oameni să uzeze de o ficţiune şi să aducă cu el, un bulgăre de pământ, simbol al pământului sacru în care îi erau îngropaţi străbunii şi de care erau legaţi manii lor. Omul nu putea să-şi schimbe locul de viaţă decât luându-şi cu el pământul şi străbunii. Acest ritual trebuia îndeplinit pentru ca el să poată spune arătând noul loc pe care îl adoptase: Şi acesta este pământul străbunilor mei, terra patrum, patria*; aici este patria mea, căci aici se află manii familiei mele.

Groapa unde fiecare aruncase, astfel, o mână de pământ se numea mundus**; or, acest cuvânt desemna în vechea limbă religioasă locul manilor <nota 7>. Din acest loc, după tradiţie, sufletele morţilor ieşeau de trei ori pe an, dornice să vadă din nou, o clipă, lumina <nota 8>. Nu vedem oare şi în această tradiţie adevăratul fel de a gândi al anticilor? Punând în groapă un bulgăre de pământ din vechea lor patrie, ei credeau că închid aici şi sufletele străbunilor lor. Aceste suflete, adunate acum, aveau să primească un cult veşnic şi aveau să vegheze asupra urmaşilor. În acest loc Romulus a aşezat un altar şi a aprins focul. Aici a fost focul sacru al cetăţii <nota 9>.

În jurul acestei vetre sacre trebuia să se înalţe

oraşul, aşa cum casa se ridică în jurul vetrei sacre domestice. Romulus trage o brazdă care marchează incinta. Şi aici până şi cele mai mici amănunte sunt fixate printr-un ritual, întemeietorul trebuie să se folosească de un brăzdar de aramă; plugul său este tras de un taur alb şi de o vacă albă. Romulus, cu capul acoperit de-un văl şi în costum sacerdotal, ţine el însuşi de coarnele plugului şi îl conduce cântând rugăciuni. Tovarăşii săi merg în urma lui păstrând o linişte religioasă. Pe măsură ce brăzdarul ridică bulgării

<note>

Pământul părinţilor, patria (lat.).

Şanţ (lat.).

</note>

de pământ, ei sunt aruncaţi cu grijă în interiorul incintei, pentru ca nicio bucată din acest pământ sacru să nu rămână de pârlea străinului <nota 10>.

Această incintă trasată de religie este inviolabilă. Niciun străin şi niciun cetăţean nu are dreptul s-o treacă. Să sari peste această mică brazdă este un act de impietate; tradiţia romană spunea că fratele întemeietorului săvârşise acest sacrilegiu şi plătise cu viaţa sa <nota 11>.

Dar pentru ca să poţi intra şi ieşi din oraş, brazda este întreruptă în câteva locuri; aici Romulus a ridicat brăzdarul; aceste intervale se numesc portaie; sunt porţile oraşului <nota 12>.

Pe brazda sacră sau puţin mai în spate, se înalţă apoi zidurile; şi ele sunt sacre <nota 13>. Nimeni nu va putea să le atingă, nici măcar pentru a le repara, fără încuviinţarea preoţilor. De o parte şi de cealaltă a zidului, un spaţiu de câţiva paşi este destinat religiei; se numeşte pomoerium; prin acest loc nu este îngăduit nici să treacă plugul şi nici să se înalţe vreo construcţie <nota 14>.

Aceasta a fost, după o mulţime de mărturii antice, ceremonia întemeierii Romei. Amintirea ei s-a putut păstra

până la scriitorii care ne-au transmis-o, pentru că această ceremonie era adusă din nou în memoria poporului, printr-o serbare anuală, de aniversare, ce purta numele ziua de naştere a Romei <nota 15>. Această serbare a fost celebrată în întreaga antichitate, în fiecare an, şi poporul roman o mai celebrează încă şi astăzi, la aceeaşi dată, ca şi odinioară, la 21 aprilie: într-atât oamenii în ciuda neîncetatelor lor transformări rămân credincioşi vechilor lor datini.

Nu este firesc să presupunem că asemenea rituri au fost imaginate, pentru prima oară, de către Romulus. Dimpotrivă, cu siguranţă că multe alte oraşe înaintea Romei, au fost întemeiate în acelaşi fel. Varron spune că aceste rituri erau comune în Latium şi în Etruria. Cato cel Bătrân care, pentru a scrie cartea sa Origines, consultase analele tuturor popoarelor italice, ne spune că 195 rituri asemănătoare erau practicate de toţi întemeietorii de oraşe. Etruscii aveau cărţi liturgice în care era consemnat ritualul complet al acestor ceremonii <nota 16>.

Grecii credeau, ca şi italicii, că aşezarea unui oraş trebuie să fie aleasă şi revelată de divinitate. De aceea, când voiau să întemeieze unul, ei întrebau oracolul din Delfi <nota 17>. Herodot semnalează ca un act de impietate sau de nebunie că spartanul Dorieus ar fi îndrăznit să construiască un oraş „fără să consulte oracolul şi fără să practice vreuna din ceremoniile prescrise”, şi piosul istoric nu e surprins de faptul că un oraş astfel construit, fără să se ţină seama de reguli, n-a durat decât trei ani <nota 18>. Tucidide, amintind de ziua în care a fost întemeiată Sparta, menţionează cântecele pioase şi sacrificiile din acea zi <nota 19>. Acelaşi istoric ne spune că atenienii aveau un ritual deosebit, şi că ei nu întemeiau niciodată o colonie fără să se conformeze regulilor <nota 20>. Într-o comedie a lui Aristofan putem vedea un tablou destul de exact al ceremoniei ce avea loc într-un asemenea

caz. Atunci când poetul reprezenta comica întemeiere a oraşului păsărilor, el se gândea desigur la obiceiurile ce erau respectate la întemeierea oraşelor oamenilor: de aceea aducea pe scenă un preot ce aprindea un foc sacru invocând zeii, un poet ce cânta imnuri şi un ghicitor ce recita oracole.

Pausanias străbătea Grecia cam pe timpul lui Hadrian. Ajuns în Messenia, i-a pus pe preoţi să-i povestească întemeierea oraşului Messena, şi ne-a transmis cele spuse de ei <nota 21>. Evenimentul nu era foarte îndepărtat; avusese loc pe timpul lui Epaminonda. Cu trei secole mai devreme, messenienii fuseseră izgoniţi din ţinutul lor, şi de atunci trăiseră răspândiţi printre ceilalţi greci, fără patrie, dar păstrându-şi cu grijă sfântă obiceiurile şi religia lor naţională. Tebanii voiau să-i ducă în Peloponez, pentru a aşeza un duşman în coastele Spartei, dar cel mai greu lucru era să-i hotărască pe messenieni. Epaminonda ce ştia că are de-a face cu oameni superstiţioşi, a hotărât să pună în circulaţie un oracol ce prezicea acestui popor reîntoarcerea în vechea sa patrie. Nişte apariţii miraculoase au atestat că zeii naţionali ai messenienilor, care îi trădaseră în epoca cuceririi, le deveniseră din nou favorabili. Acest popor timid se hotărî atunci să reintre în Peloponez în urma unei armate tebane. Dar trebuia să se ştie unde va fi ridicat oraşul, căci nu putea fi vorba de a se ocupa din nou vechile oraşe ale ţării: ele fuseseră pângărite prin cucerire. Pentru a alege locul unde urmau să se stabilească, nu puteau consulta ca de obicei oracolul din Delfi, căci Pythia era atunci de partea Spartei. Din fericire, zeii aveau şi alte mijloace pentru a-şi revela voinţa; un preot messenian a avut un vis în care unul dintre zeii naţiunii sale i-a apărut şi i-a zis că avea să se stabilească pe muntele Ithome şi că cerea poporului să-l urmeze acolo. Aşezarea noului oraş fiind indicată astfel, mai rămânea să se cunoască riturile necesare pentru

întemeiere; dar messenienii le uitaseră; de altfel, ei nu puteau să le adopte pe cele ale tebanilor sau ale vreunui alt popor; şi nu ştiau cum să construiască oraşul. Tocmai la timp un alt messenian a avut următorul vis: zeii îi porunceau să se ducă pe muntele Ithome, să caute acolo un arbore de tisă ce se afla lângă un mirt şi să sape pământul în acel loc. Omul a ascultat, a descoperit o urnă şi în această urnă, nişte foi de cositor pe care se afla gravat ritualul complet al ceremoniei sacre. Preoţii au făcut pe dată o copie şi au înscris ritualul în cărţile lor. Oamenii au crezut că urna fusese pusă aici de un vechi rege al messenienilor, înainte de cucerirea ţării.

De îndată ce se aflară în posesia ritualului, întemeierea începu. Preoţii au adus mai întâi o jertfă; au fost invocaţi vechii zei ai Messeniei, Dioscurii, Jupiter din Ithome, vechii eroi, străbunii cunoscuţi şi veneraţi. Toţi aceşti protectori ai ţării o părăsiseră după credinţele anticilor, în ziua în care duşmanul devenise stăpân pe aceste meleaguri; îi rugară să se întoarcă. S-au rostit formule ce trebuiau să-i determine să locuiască în noul oraş laolaltă cu cetăţenii săi.

Acesta era lucrul cel mai important; a-i fixa pe zei alături de ei era lucrul la care aceşti oameni ţineau cel mai mult şi probabil că ceremonia religioasă nu avea un alt scop. După cum tovarăşii lui Romulus săpau o groapă în pământ şi credeau că aşază aici manii străbunilor, tot astfel contemporanii lui Epaminonda îşi chemau eroii, străbunii divini, zeii ţinutului. Credeau că, prin formule şi rituri, îi leagă de pământul pe care urmau să-i ocupe ei înşişi şi îi închid în locul îngrădit pe care aveau să-l însemne. De aceea le ziceau: „Veniţi cu noi, o, Fiinţe divine şi locuiţi împreună cu noi în acest oraş”. Prima zi a fost închinată în întregime jertfelor şi rugăciunilor. A doua zi s-a trasat incinta oraşului în timp ce poporul cânta imnuri religioase.

Suntem surprinşi la început când vedem, în autorii antici, că nu există oraş, oricât de vechi ar fi fost el, care să nu pretindă că ştie numele întemeietorului şi data fundării sale. Era astfel, pentru că un oraş nu putea să-şi piardă amintirea ceremoniei sfinte care îi marcase naşterea; căci în fiecare an el îşi celebra aniversarea printr-un sacrificiu. Atena, ca şi Roma, îşi sărbătorea ziua sa de naştere <nota 22>.

Adeseori colonii sau cuceritorii se stabileau într-un oraş dinainte construit. Ei nu mai trebuiau să-şi clădească noi case, căci nimic nu-i împiedica să le ocupe pe cele ale învinşilor. Dar era necesar să săvârşească ceremonia fundării, adică să-şi aşeze propriul lor foc sacru şi să-şi statornicească în noua lor locuinţă zeii neamului. Acesta este motivul pentru care Tucidide şi Herodot spun că dorienii au întemeiat Sparta şi ionienii Miletul, deşi cele două popoare au găsit aceste oraşe în întregime clădite şi având în spate o istorie a lor.

Aceste ritualuri ne arată clar ce însemna un oraş în concepţia anticilor, înconjurat de o împrejmuire sacră şi întinzându-se în jurul unui altar, el era sălaşul religios ce-i primea pe zeii şi pe oamenii din cetate. Titus Livius spunea despre Roma: „În acest oraş nu există niciun loc care să nu fie pătruns de religie şi care să nu fie ocupat de vreo divinitate…

Este locuit de zei”. Ceea ce Titus Livius spunea despre Roma putea spune orice om despre propriul său oraş; căci, dacă fusese fundat conform riturilor, oraşul îi primise în incinta sa pe zeii protectori care se statorniciseră aici, ca implantaţi în solul său, şi care nu aveau să-l mai părăsească. Orice oraş era un sanctuar: orice oraş putea să fie numit sfânt <nota 23>.

Cum zeii erau legaţi de oraş pentru totdeauna, poporul nu trebuia nici el să părăsească locul unde se statorniciseră zeii săi. Exista în această privinţă un

angajament reciproc, un fel de contract între zei şi oameni. Tribunii plebei spuneau într-o zi că Roma, devastată de gali, nu mai era decât un morman de ruine, că la cinci leghe de ea exista un oraş gata construit, mare şi frumos, bine aşezat şi lipsit de locuitori de când romanii îl cuceriseră; că trebuiau deci să părăsească Roma distrusă şi să se mute în cetatea Veii. Dar religiosul Camilius le răspunse: „Oraşul nostru a fost întemeiat religios: zeii înşişi i-au fixat locul şi s-au statornicit aici dimpreună cu străbunii noştri. Aşa ruinat cum e el este încă sălaşul zeilor neamului nostru”. Romanii au rămas în Roma.

Ceva sacru şi divin se lega în chip firesc de aceste oraşe pe care zeii le ridicaseră <nota 24> şi pe care continuau să le umple cu prezenţa lor. Se ştie că tradiţiile romane promiteau Romei eternitatea. Fiecare cetate avea tradiţii asemănătoare. Toate oraşele erau clădite pentru a fi eterne.

<titlu> NOTE

1. Titus Livius, I, 8: oraşele întemeiate după vechiul sfat.

2. Titus Livius, I, 8: după ce a povestit întemeierea oraşului pe Palalin, după ce a vorbit de primele lui instituţii şi primele extinderi, Titus Livius adaugă: apoi ” deschide un templu.

3. Oraşul, urbs, ocupa Palatinul; acesta este formal afirmat de Dionysios, II, 69; Plutarh, Romulus, 9; Titus Livius, I, 7 şi 33; Varro, Despre limba latină, VI, 34. Festus, v. Quadrata, p. 258; Aulus Gellius, XIII, 14. Tacit, Anale, XII, 24 dă traseul acestei incinte primitive, în care Capitoliul nu era inclus.

— Dimpotrivă, asylwn (locul de refugiu) era situat pe panta Capitoliului; Titus Livius, I, 8; Strabon, V, 3, 2; Tacit, Istorii, III, 71; Dionysios, II, 15; era de altfel o simplă pădure sau loc de azil sacru cum existau pretutindeni în Italia şi Grecia.

4. Cicero, de divinations, I, 17. Plutarh, Camillus, 32; Plinius, XIV, 2; XVIII, 12.

5. Dionysios, I, 88.

6. Plutarh, Romidus, 11. Dio Cassius, Frogm., 12. Ovidiu, Fastele, IV, 821. Festus, v. Quadrata.

7. Plutarh, Romulus, 11: ci numesc această groapă mundus. Festus, ed. Miiiler, p. 156: lumea... partea ei de jos este consacrată zeilor mani. Servius, ad. Aen., III, 134: numesc altarele lumile celor de jos.

8. Expresia lumea se deschide desemna cele trei zile când manii ieşeau din locuinţele lor. Varro, în Macrobiu, Saturnalia, I, 16; lumea se deschide ca o poartă când apare tatăl zeilor trişti dar şi al celor din infern. Festus, éd. Millier, p. 156: credeau că lumea se deschide de trei ori pe an... că este închisă tot timpul în afară de aceste trei zile pe care le-au socotit religioase fiindcă, în aceste zile cele care sunt ascunse din religia zeilor mani sunt scoase la lumină.

9. Ovidiu, Fastele, IV, 823. Şanţul este umplut cu pământ şi altarul este aşezat şi un foc nou se iscă din flacăra aprinsă. Căminul este mutat mai târziu. când cele trei oraşe, Palatin. Capitoliu şi Quirinal se unesc într-unul singur, căminul comun sau templul Vestei este plasat pe un teren neutru între cele trei coline.

10. Plutarh, Romulus, 11. Dionysios din Halicarnas, I, 88. Ovidiu, Fastele, IV, 825 şi urm.

— Varro, Despre limba latină, V, 143: întemeiau cetăţi în Latium, după obiceiul etrusc, boii fiind înhămaţi, taurul şi facă mai apropiaţi, înconjurau şanţul cu plugul; aceasta o făceau din pricina religiei, în ziua consacrată. Numeau şanţ pământul săpat şi aruncat în interiorul zidului. Festus, ed. Millier, p. 375: trage şanţul zidului... adică şanţul care se face în oraşul ce urmează să fie întemeiat cu urma plugului. Aceste reguli erau astfel cunoscute şi folosite încât Vergiliu, descriind întemeierea unui oraş, începe prin

a descrie această practică: între timp Eneas trasează oraşul cu plugul (V, 755).

11. Plutarh, Quest. rom., 27: zidul sacru; căci se pare că şi Romidus l-a omorât pe fratele său care a trecut acest loc sacru; pe cel care îl prindeau, îl făceau să piară şi-l numeau profan.

12. Cato, citat de Servius: Trasează oraşul cu plugul; lucru cu care Cato spune că s-a obişnuit încă de la începuturi; căci întemeietorii cetăţii înhămau taurul în dreapta, vaca în interior; şi încununaţi după obiceiul sabin, adică învăluindu-şi capul cu o parte a togii, încinşi cu cealaltă parte, ţineau coarnele plugului încovoiate încât toţi bulgării să cadă în interiori astfel trăgând brazda, trasau locurile zidurilor ridicând plugul în locurilor pentru „porţi (Servius, ad Aen., V, 755).

13. Cicero, Despre natura zeilor, III – 40: zidurile oraşului de care voi, pontifii, spuneţi că sunt, sfinte, şi înconjuraţi oraşul cu mai multă grijă pentru religie decât pentru fortăreţe.

— Gaius, II, 8: Chiar şi lucrurile sfinte, cum ar fi zidurile şi porţile, aparţin într-un anumit fel dreptului divin.

— Digesta, I, 8, 8: că zidurile sunt sfinte; ibid., 11: Dacă cineva va vătăma zidurile, să fie pedepsit cu capul.

14. Varro, V, 143: După aceea cel care făcea, întemeierea cercului oraşului… numit pomerium, unde se stabilesc auspiciile oraşului. Citii pomeriumului stau în jurul Romei. Titus Livius, I, 44: pomeriumul, locul pe care etruscii îl consacrau atunci când trebuiau să întemeieze oraşe, după ce au fost consultaţi augurii, în hotarele stabilite, încât răci să nu fie construite în interior clădiri cu ziduri şi în afară nimic neîntinat decât cultul uman să nu se deschidă sub soare… Şi nu este îngăduit să fie locuit nici arat. Aulus Gellius, XIII, 14 dă definiţia pe care a găsit-o în cărţile augurilor: Pomeriumul este locul sfinţit în interiorul

ogorului înconjurat de zidurile întregului oraş, stabilit în anumite religii, care se face în scopul auspiciului urban.

15. Plutarh, Romulus, 12: şi în zoua aceasta romanii serbează aniversarea pe care o numesc a patriei. Pliniu, Istoria naturală, XVIII, 66, 247: Kalenda XI din luna mai este ziua de naştere a oraşului Roma. Cf. Corpus inscript. lat., vol. I, p. 340 – 341: aniversarea oraşului Roma.

16. Cato în Servius, V, 755. Varro, Despre limba latină, V, 143. Festus, v. Rituales, p. 285: ritualuri se numesc cărţile etruscilor în care este scris cum se întemeiază după obicei oraşele, cum sunt sfinţite templele, cum este sfinţit zidul.

17. Herodot, IV, 15G; Diodor, XII, 12; Pausanias, VII, 2; Athenaios, VIII, 62.

18. Idem, V, 42.

19. Tucidide, V, 16.

20. Idem, III, 24.

21. Pausanias, IV, 27.

22. Plutarh, Tezeu, 24: a sacrificai la metoikii, la care sacrifică încă şi acum.

— Cicero, pro Sexiio, 63 notează că a debarcat la Brundisium în ziua când oraşul îşi serba aniversarea: la fel ziua de naştere a coloniei Brundisium.

23. Ilionul sfânt (Iliada), Atena sfântă (Aristofan, Cavalerii, 1319), Divina Lacedemonă (Theognis, v. 837); oraşul sfânt, spune Theognis vorbind de Megara. Pausanias, I> 26; sfânt este oraşul Atena.

24. Troia lui Neptun, Atena construită de zei. Vezi Theognis, v. 755 (Welcker).

<titlu> CAPITOLUL V

<titlu> Cultul întemeietorului; legenda lui Eneas

Întemeietorul era omul care îndeplinea actul religios fără da care un oraş nu putea exista. El aşeza vatra în care urma să ardă întru veşnicie focul sacru; el era cel care, prin rugăciuni şi rituri, îi chema pe zei şi îi statornicea

pentru totdeauna în noul oraş.

E uşor de imaginat cu cât respect era privit acest om sacru, în timp ce trăia, oamenii vedeau în el autorul cultului şi părintele cetăţii; după moarte, devenea un strămoş comun pentru toate generaţiile ce veneau după el; era pentru cetate ceea ce primul strămoş era pentru familie, un L-ar familiar. Amintirea lui se perpetua ca şi focul pe care el îl aprinsese în vatra cetăţii. Un cult îi era consacrat, era considerat zeu, iar oraşul îl adora ca pe o Providenţă. Pe mormântul lui aveau loc în fiecare an sacrificii şi serbări <nota 1>.

Toată lumea ştie că Romulus era adorat ca un zeu, că avea un templu şi preoţii săi. Senatorii l-au ucis, dar nu l-au putut lipsi de cultul la care era îndreptăţit ca întemeietor <nota 2>. Tot astfel, fiecare oraş îl adora pe cel care îl întemeiase; Cerops şi Tezeu, consideraţi a fi fost pe rând întemeietorii Atenei, aveau aici templele lor. Abdera făcea sacrificii în cinstea întemeietorului său Timesios, Thera, în cinstea lui Theras, Tenedos, în cinstea lui Tenaios, Delos, în cinstea lui Anios, Cyrene, în cinstea lui Batlos, Miletos, în cinstea lui Neleus, Amphipolis în cinstea lui Hagnon <nota 3>.

Pe vremea lui Pisistrate, Miltiade întemeiase o colonie în peninsula Chersones, din Traci a; această colonie, după moartea lui, a instituit un cult ce-i era consacrat, „după cum era obiceiul”. Hieron din Siracuza, după ce a întemeiat oraşul Etna, s-a bucurat aici de „toată cinstirea datorată întemeietorilor <nota 4>”.

Pentru un oraş nimic nu era mai important decât amintirea întemeierii sale. Când Pausanias a vizitat Grecia, în secolul al doilea al erei noastre, fiecare oraş i-a putut spune numele întemeietorului său, dimpreună cu genealogia acestuia şi cu principalele fapte din viaţa lui. Acest nume şi aceste fapte nu puteau îi uitate, căci făceau parte din religie, şi erau amintite în fiecare an în cursul

ceremoniilor sacre.

S-a păstrat amintirea unui mare număr de poeme greceşti care aveau drept subiect întemeierea unui oraş. Philochor curtase întemeierea Salaminei, Ion, pe cea a oraşului Chios, Criton pe cea a Siracuzei, Zopyr, pe cea a Miletului; Apollonius, Hermogenes, Hellanicus, Diocles compuseseră poeme sau povestiri cu acelaşi subiect. Poate că nu există nici măcar un singur oraş care să nu aibă poemul, sau cel puţin imnul său, închinate actului sacru ce-i dăduse naştere.

Printre toate aceste străvechi poeme, ce istoriseau întemeierea sfântă a unui oraş, există unul care nu a pierit, şi aceasta pentru că, de preţ fiind prin subiectul său pentru o singură cetate, el s-a dovedit a fi de preţ, prin frumuseţea sa, pentru toate popoarele şi pentru toate secolele. Se ştie că Eneas întemeiase oraşul Lavinium, de unde-şi trăgeau obârşia albanii şi romanii, şi că era deci privit ca primul întemeietor al Romei. În legătură cu el s-au statornicit o seamă de tradiţii şi de amintiri pe care le aflăm consemnate încă în versurile bătrânului Naevius, precum şi în istorisirile lui Cato cel Bătrân. Vergiliu s-a inspirat din acest subiect, şi a scris poemul naţional al cetăţii romane.

Subiectul Eneidei constă tocmai în sosirea lui Eneas, sau, mai curând, în strămutarea zeilor din Troia în Italia.

Poetul îl cântă pe acel om care a străbătut mările pentru a întemeia un oraş şi a-şi duce zeii în Latium, dum conderet urbem

Inferret Deos Latio.

Nu trebuie să judecăm Encida după criteriile noastre moderne. Ne plângem uneori că Eneas nu are îndrăzneala, elanul, pornirile pătimaşe la care ne-am fi aşteptat. Epitetul „pios”, ce revine întruna, ne oboseşte. Suntem uimiţi când îl vedem pe acest războinic întrebându-şi cu atâta grijă Penaţii în legătură cu hotărârile pe care trebuie

să le ia, invocând fără încetare când un zeu, când altul, înălţându-şi braţele către cer în preajma luptei, cutreierând atâtea mări numai pentru că aşa i-au poruncit oracolele, vărsând lacrimi în faţa primejdiei, îl învinuim şi pentru purtarea sa nepăsătoare faţă de Didona, fiind aproape ispitiţi să credem că are o inimă de piatră.

Nullis ille movetur

Fletibus, aut voces ullas tractabilis audit”.

Dar uităm că nu avem aici de-a face cu un războinic sau cu un erou de roman. Poetul vrea să ne înfăţişeze un preot. Eneas este căpetenia cultului, omul sacru, divinul întemeietor, a cărei misiune este aceea de a salva Penaţii cetăţii:

Sum pius Eneas raptos qui ex hoste Penates Classe veho mecum* *.

Calitatea lui dominantă trebuie să fie pietatea, iar epitetul pe care poetul i-l aplică cel mai adeseori este şi cel ce i se potriveşte cel mai bine. Virtutea sa trebuie să fie o rece şi nobilă impersonalitate, care să facă din el nu un om, ci o unealtă a zeilor. De ce să încercăm a găsi la el porniri pătimaşe?

<note>

— Ca să întemeieze oraşul şi să-i aducă pe zei în Latium (Lit.).

** Pe el nu-l mişcă nicio lacrimă sau, binevoitor, ascultă unele glasuri.

* * * Sunt Aencas cel pios care port cu mine pe mare penaţii furaţi.

</note>

El nu are dreptul la ele, şi trebuie să le ţină ascunse cât mai ad\ne în inima lui:

Multă gemens multoque animum labefactus amore.

Jussa tamen Divum insequitur.

Încă în poemul lui Homer Eneas era un personaj sacru, un mare preot, pe care poporul „îl venera ca pe un

zeu", şi pe care Jupiter îl prefera lui Hector, în Vergiliu el este cel ce păzeşte şi salvează zeii troieni. În noaptea când Troia este nimicită, Hector îi apare în vis. „Troia, îi spune el, îţi încredinţează zeii ei; caută un nou oraş". Şi, în acelaşi timp, îi dă în grijă obiectele sfinte, statuetele protectoare şi focul din vatră, ce nu trebuie să se stingă niciodată. Acest vis nu este un simplu ornament creat de fantezia poetului. El este, dimpotrivă, temelia pe care se sprijină întregul poem; căci datorită lui, Eneas devine păstrătorul zeilor cetăţii, şi tot prin el i se reveleazămisiunea sa sacră.

Oraşul Troia a pierit, dar nu şi cetatea troiană; datorită lui Eneas, focul din vatră nu s-a stins, şi cultul zeilor continuă. Cetatea şi zeii fug împreună cu Eneas; ei străbat mările şi caută un ţinut unde să le fie dat a se opri:

Considere Teucror

Errantesque Deos agitataquen umina Trojae..."*

Eneas caută un lăcaş statornic, fie el oricât de mic, pentru zeii săi părinteşti:

Dis sedem exigitam patriis* *.

Dar alegerea acestui lăcaş, de care destinul cetăţii va fi legat pentru totdeauna, nu depinde de oameni, ci de zei. Eneas îi consultă pe cei ce ghicesc viitorul şi întreabă oracolele. El nu

<note>

— Plângându-se de multe şi cu sufletul zdruncinat de atâta dragoste, urmează cele poruncite de zei.

** Să-i aşeze pe troieni şi pe zeii ce rătăcesc şi divinităţile însufleţite ale Troiei (lat.).

* * * Un lăcaş mic pentru zeii strămoşeşti (lat.).

</note>

hotărăşte nici drumul pe care îi va urma şi nici ţinta acestui drum, ci se lasă călăuzit de zei:

Italiam non sponte sequor.

Ar vrea să se oprească în Tracia, în Creta, în Sicilia,

la Cartagina, lângă Di dona: fata obstani”. Între el şi dorinţa lui de odihnă, între el şi iubirea lui se interpune întruna hotărârea zeilor, cuvântul revelat, fata.

Să nu ne înşelăm: adevăratul erou al poemului nu-i Eneas, ci zeii Troiei, aceiaşi zei care urmează a fi într-o zi cei ai Romei. Subiectul Eneidei este lupta zeilor romani împotriva unei zeiţe ostile. Tot felul de piedici le ies în cale, spre a-i opri:

Tantaie molis erai romanam condere gentem! * * *

Nu lipseşte mult ca să fie înghiţiţi de furtună sau ţintuiţi locului de iubirea pentru o femeie. Dar ei înving până la urmă toate obstacolele şi ajung la ţinta ce le era menită:

Fata dam înveniunr * *.

Iată faptele ce stârneau, fără îndoială, interesul romanilor pentru acest poem. Ei se vedeau aici pe ei înşişi, îl vedeau pe întemeietorul lor, vedeau oraşul, instituţiile, credinţele, imperiul lor: căci fără zei cetatea romană nu ar exista <note 5>.

<note>

— Nu merg spre Italia din voia mea (lat.).

** Oracolele au stat împotrivă (lat.).

* * * atât de greu era să întemeieze neamul roman! (lat.).

* * ** Oracolele descoperă drumul (lat.). 206

</note>

<titlu> NOTE

1. Pindar, Pitianice, V, 117 – 132; Olimpice, VII, 143 – 145. Pindar numeşte întemeietorul „tatăl ceremoniilor sacre” (Hyporchemes, f r. I). Obiceiul de a institui un cult pentru întemeietor e atestat de Herodot, VI, 38: când a murit Miltiade locuitorii Chersonesului au făcut sacrificii, aşa cum o cerea legea fondatorului. Diodor din Sicilia, XI, 78: Hieron a murit şi i-au adus cinstirile cuvenite eroilor, aşa cum se fac întemeietorului oraşului. Plutarh, Arătos,

53, descrie cinstirile religioase şi sacrificiile care se instituie la moartea lui Aral os, şi adaugă aşa cum l-au înmormântat pe întemeietor.

2. Plutarh, Romulus, 29. Dionysios, II, G3: a dispus ca Romulus să fie onorat cu monument sacru şi cu sacrificii la doi ani. Ovidiu, Fastele II, 475 – 510. Cicero, Despre stat, II, 10; I, 41. Este neîndoielnic să nu fi fost compuse din acest moment imnuri în cinstea întemeietorului; am fi înclinaţi să vedem un ecou al acestor vechi cânturi în câteva versuri ale lui Ennius pe care le citează Cicero: Totodată între ei astfel spun: O, Romule, Romule, zeu, pe tine pe care zeii le-au făcut ocrotitorul patriei! O, tată, o, întemeietorule, o, zeu născut din sânge divin, tu ne-ai adus la ţărmurile luminii.

3. Herodot, I, 168. Pindar, Pitianice, IV. Tucidide, V, 11. Strabon, XIV, 1. Cicero, Despre natura zeilor, III, 19. Plutarh, Quest. grec., 28. Pausanias, I, 34; III, 1.

4. Herodot, VI, 38. Diodor, XI, 78. Cultul întemeietorului pare să fi existat totodată şi la sabini: sabinii chiar au consacrat zeilor pe primul lor rege Sangus (Sfântul Augustin, Cetatea lui Dumnezeu, XVIII, 19).

5. N-avem de cercetat aici dacă legenda lui Enea răspunde unui fapt real; ne e de-ajuns să vedem în ea o credinţă. Ea ne arată ceea ce anticii îşi închipuiau despre un întemeietor al oraşului, ce idee îşi făceau ei despre penatiger (cel care duce cu sine penaţii familiei) şi pentru noi asta e important. Să adăugăm că mai multe oraşe, în Tracia, în Creta, în Epir, la Cythera, în Zakynthos, în Sicilia, în Italia credeau că au fost întemeiate de Enea şi îi aduceau un cult.

<titlu> CAPITOLUL VI

<titlu> Zeii cetăţii

Nu trebuie să uităm că, în timpurile străvechi, unitatea oricărei societăţi se realiza printr-un anume cult. Tot astfel cum un altar domestic grupa în jurul lui pe

membrii unei familii, cetatea era adunarea celor ce aveau aceiaşi zei protectori şi care săvârşeau actul religios în faţa aceluiaşi altar.

Acest altar al cetăţii era închis în incinta unei clădiri pe care grecii îl numeau pritaneu <nota 1> şi pe care romanii îl numeau templul Vestei <nota 2>.

Nimic nu era mai sacru în oraş decât acest altar, pe care era veşnic întreţinut focul sacru. Este adevărat că această înaltă veneraţie nu se va menţine multă vreme în Grecia, imaginaţia greacă lăsându-se cucerită de cele mai frumoase temple, de cele mai somptuoase legende şi de cele mai frumoase statui. Dar la Roma ea va rămâne totdeauna aceeaşi. Romanii vor fi totdeauna convinşi că destinul cetăţii era legat de acel foc sacru ce-i înfăţişa pe zeii lor <nota 3>. Respectul de care se bucurau Vestalele dovedeşte câtă importanţă era acordată sacerdoţiului lor <nota 4>. Dacă un consul întâlnea o Vestală în cale, poruncea să se încline fasciile în faţa ei. Dar dacă vreuna dintre ele lăsa focul să se stingă sau pângărea cultul prin nesocotirea îndatoririi ei de a rămâne castă, oraşul, care se credea atunci ameninţat cu pierderea zeilor săi, se răzbuna pe Vestală îngropând-o de vie <nota 5>.

Într-o zi, templul Vestei era cât pe ce să ardă din pricina unui foc ce cuprinsese casele învecinate: Roma întreagă s-a înspăimântat, simţindu-şi viitorul primejduit. După ce focul a fost stins, senatul îi porunci consulului să afle cine era vinovatul, iar consulul i-a acuzat pe dată pe câţiva locuitori din Capua, aflaţi atunci la Roma. Nu avea nicio dovadă împotriva lor, dar a făcut următorul raţionament: „Un incendiu ne-a pus în primejdie vatra sacră; acest incendiu, care ar fi dus la pierderea măreţiei noastre şi ar fi fost potrivnic destinului nostru, nu putea fi pricinuit decât de duşmanii noştri cei mai crânceni. Or, cei mai înverşunaţi duşmani ai noştri sunt locuitorii din Capua, oraş ce este acum aliat cu Hannibal şi care vrea să

ne ia locul, devenind capitala Italiei. Deci numai aceşti oameni voiau să distrugă templul Vestei, vatra cu focul nostru cel veşnic, acest chezaş şi paznic al măreţiei noastre viitoare <nota 6>. Aşadar un consul, călăuzit de ideile sale religioase, credea că duşmanii Romei nu puteau găsi mijloc mai sigur de a o învinge decât nimicirea vetrei sale sacre. Vedem aici limpede care erau credinţele celor vechi; vatra publică era sanctuarul cetăţii; ea îi dăduse naştere şi ea o apăra.

Aşa cum cultul vetrei casnice era secret, doar familia având dreptul să ia parte la ei, tot astfel cultul vetrei publice era ţinut ascuns de străini. Nimeni, dacă nu era cetăţean al acelei cetăţi, nu putea asista la sacrificii. Actul religios era pângărit fie şi numai de privirea unui străin <nota 7>.

Fiecare cetate îşi avea zeii ei şi numai ai ei. Aceştia erau de obicei de aceeaşi natură cu cei din religia originară a familiilor. Ca şi aceştia, erau numiţi Lari, Penaţi, Genii, Demoni, Eroi <nota 8>; sub toate aceste nume se ascundeau suflete omeneşti divinizate după moarte. Căci am văzut că la oamenii din rasa indo-europeană întâlnim mai întâi cultul forţei invizibile şi nemuritoare pe care o simţeau în ei. Aceste Genii şi aceşti Eroi erau de obicei strămoşii poporului <nota 9>.

Trupurile erau înmormântate fie chiar în oraş, fie pe teritoriul ce-l înconjura, şi cum, conform credinţelor pe care le-am arătat mai sus, sufletul nu părăsea trupul, aceşti morţi divini erau pe veşnicie legaţi de pământul în care le erau îngropate osemintele. Din adâncul mormintelor lor ei vegheau asupra cetăţii; protejau ţinutul, fiind oarecum căpeteniile şi stăpânii lui. Această expresie: „căpetenii ale ţinutului”, aplicată morţilor, se afla într-un oracol adresat de Pythia lui Solon: „Statorniceşte un cult în cinstea căpeteniilor ţinutului, a morţilor ce sălăşluiesc sub pământ” <nota 10>. Aceste idei îşi aveau obârşia în uriaşa

putere pe care străvechile generaţii o atribuiau sufletului omenesc după moarte. Orice om care a adus un mare serviciu cetăţii, începând cu cel ce a întemeiat-o şi terminând cu cel ce a câştigat un război sau i-a îmbunătăţit legile, devenea un zeu pentru acea cetate <nota 11>. Nu era nici măcar nevoie să fi fost un om de seamă sau un binefăcător al cetăţii; era de ajuns să fi impresionat puternic imaginaţia contemporanilor şi să fi intrat în tradiţia populară, pentru a deveni un erou, adică un mort atotputernic a cărui protecţie era de dorit şi de a cărui mânie trebuia să te temi. Tebanii au continuat timp de zece secole să facă sacrificii în cinstea lui Eteocle şi Polynice <nota 12>. Locuitorii din Acantha închinau un cult amintirii unui persan care murise în oraşul lor în vremea expediţiei lui Xerxes <nota 13>. Hipolit era venerat la Trezene ca zeu <nota 14>. Pirus, fiul lui Ahile, era venerat la Delfi ca zeu numai pentru că aici murise şi fusese îngropat <nota 15>. Crotona închina un cult unui erou numai pentru că acesta, pe când trăia, fusese bărbatul cel mai frumos din oraş <nota 16>. Atena îl adora pe Euristeu ca pe unul dintre protectorii ei, deşi acesta era totuşi din Argos; Euripide ne explică felul cum s-a născut acest cult, când îl aduce pe scenă pe Euristeu, aflat în preajma morţii, punându-l să se adreseze astfel atenienilor: „Înmormântaţi-mă în Attica; voi fi binefăcătorul vostru şi, în sânul pământului, voi fi pentru ţinutul vostru un oaspete protector <nota 17>". Întreaga tragedie Oedip la Colona se sprijină pe aceste credinţe: Greoii şi Tezeu, adică Teba şi Atena, îşi dispută trupul urnii om ce va muri şi care va deveni un zeu; Oedip, conform legendei, se pronunţă în favoarea Atenei, însemnând el însuşi locul unde vrea să fie înmormântat: „Mort, nu voi fi, spune el, un locuitor ce nu va aduce foloase acestui ţinut <nota 18>; vă voi apăra împotriva duşmanilor voştri; voi fi un scut mai puternic decât o armată uriaşă <nota 19>;

trupul meu, adormit sub pământ, îşi va potoli setea cu sângele războinicilor tebani <nota 20>”.

Morţii, oricine ar fi fost ei, erau păzitorii ţinutului, dacă li se închina un cult. „Megarienii au întrebat într-o bună zi oracolul din Delfi ce să facă pentru ca oraşul lor să fie fericit; zeul le răspunse că oraşul va fi fericit dacă vor avea grijă să ia hotărârile sfătuindu-se totdeauna cu cei mulţi; ei au înţeles că prin aceste cuvinte zeul îi numea pe morţi, care sunt, într-adevăr, mai numeroşi decât cei vii: drept care îşi construia sala de consiliu chiar în locul unde se aflau mormintele eroilor lor <nota 21>”. Era o mare fericire pentru cetate să aibă morţi de seamă. Mantineea vorbea cu mândrie despre osemintele lui Arcaş, Teba, despre cele ale lui Geryon, Messena, despre cele ale lui Aristomene <nota 22>. Oraşele recurgeau uneori la tot felul de viclenii, spre a obţine asemenea relicve de preţ. Herodot povesteşte de ce şiretenie s-au folosit locuitorii din Sparta ca să fure osemintele lui Oreste <nota 23>. Este adevărat că aceste oseminte, de care era nedespărţit sufletul eroului, i-au dus pe dată pe cei din Sparta către victorie. Din chiar momentul în care a dobândit puterea, Atena a pus stăpânire pe osemintele lui Tezeu, care fusese îngropat în insula Scyros, înălţând apoi în cinstea lor un templu în oraş, spre a spori astfel numărul zoilor ei protectori.

Pe lângă aceşti eroi şi aceste genii, oamenii mai aveau şi altfel de zei, ca Jupiter, Junona, Minerva, pe care şi-i închipuiseră pe măsură ce priveau mai îndeaproape natura. Dar am văzut că aceste creaţii ale inteligenţei umane au avut multă vreme statutul de divinităţi domestice sau locale.

Mai întâi aceşti zei nu erau socotiţi a veghea peste întreg neamul omenesc; fiecare tutela doar o familie, sau o cetate.

De aceea, de obicei, fiecare cetate avea, pe lângă

eroii săi, un Jupiter, o Minervă, sau vreun alt zeu, pe care îi considera nedespărţiţi de primii săi penaţi şi de vatra sacră. În Grecia şi în Italia existau o mulţime de divinităţi poliade. În fiecare oraş sălăşluiau anumiţi zei <nota 24>.

Numele multora dintre aceste divinităţi sunt astăzi uitate; numai din pură întâmplare s-a păstrat amintirea zeului Satrapes, ce tutela oraşul Elis, cea a zeiţei Dindymene, din Teba, amintirea zeiţei Soteria, dinăâgium, a lui Britomar-tis, din Creta, a zeiţei Hyblaea, din Hybla. Numele unor zei ca Zeus, Athena, Hera, Jupiter, Minervă, Neptun, ne sunt mai cunoscute, şi ştim că adeseori se refereau tocmai la aceste divinităţi poliade. Dar faptul că aceste două oraşe îşi numeau în acelaşi fel zeul nu trebuie să ne facă să credem că ele adorau acelaşi zeu; Athena din oraşul Atena nu era una şi aceeaşi zeiţă cu Athena din oraşul Sparta <nota 25>; dimpotrivă, erau două zeiţe distincte. Multe cetăţi aveau un Jupiter drept divinitate poliadă; existau tot atâţia Jupiteri câte cetăţi, în legenda consacrată războiului troian există o Pallas care luptă pentru greci, şi o alta căreia troienii îi închină un cult şi care îi apără pe aceştia <nota 26>. Putem spune oare că una şi aceeaşi divinitate luptă alături de cele două armate? Desigur că nu, căci anticii nu le atribuiau zeilor lor darul ubicuităţii <nota 27>. Oraşele Argos şi Samos aveau fiecare câte o Hera poliadă; nu era vorba de aceeaşi zeiţă, căci fiecare dintre cele două oraşe ţi-e reprezenta ca având atribute cu totul diferite. La Roma exista o Junonă; numai la cinci leghe depărtare, oraşul Veii avea o altă Junonă; semăna atât de puţin cu cealaltă, încât dictatorul Furius Camillus, în timp ce ia cu asalt oraşul Veii, i se adresează Junonei ce-i tutelează pe duşmanii săi, să părăsească oraşul etrusc şi să treacă de partea lui.

Când ajunge stăpân al oraşului, ia statuia acesteia, convins că, odată cu statuia o ia şi pe zeiţă, şi o duce cu mare cinste la Roma, oraş care, din acel moment, are două

Junone protectoare. Acelaşi lucru se întâmplă, câţiva ani mai târziu, în legătură cu un Jupiter, pe care un alt dictator îl aduce din praeneste, deşi în Roma mai existau încă trei sau chiar patru Jupiteri <nota 28>.

Oraşul care poseda o divinitate nu voia ca ea să-i protejeze pe străini, şi nici nu îngăduia ca aceştia să i se închine. Templul nu era accesibil, decât cu foarte rare excepţii, nimănui altuia în afară de cetăţenii oraşului. În templul Herei din Argos nu puteau intra decât cetăţenii din Argos. Trebuia să fii atenian ca să ai dreptul să pătrunzi în templul Athenei din Atena <nota 29>. Romanii, ce se închinau în oraşul lor la două Junone, nu puteau intra în templul unei a treia, din micul orăşel Lanuvium <nota 30>.

Trebuie să recunoaştem că anticii, cu câteva excepţii, de elită, nu şi l-au reprezentat niciodată pe Dumnezeu ca pe o fiinţă unică ce-şi exercită acţiunea asupra universului. Fiecare dintre nenumăraţii lor zei avea sub stăpânirea lui doar un domeniu foarte limitat: o familie, un trib, o cetate: era întreaga lume asupra căreia domneau. Zeul stăpânitor peste întreg genul uman a fost întrevăzut de câţiva filosofi, misterele din Eleusis l-au dezvăluit câtorva dintre cei mai inteligenţi iniţiaţi ai lor, dar mulţimea n-a crezut niciodată în el. Vreme îndelungată omul nu a înţeles fiinţa divină decât ca pe o forţă ce-i proteja propria persoană, şi fiecare om sau grup de oameni a vrut să-şi aibă zeii săi. Chiar şi astăzi vezi, printre descendenţii vechilor greci, ţărani primitivi ce se roagă plini de fervoare la tot felul de sfinţi, dar de care ne putem îndoi că ar crede în Dumnezeu; fiecare dintre ei vrea să aibă printre aceşti sfinţi un protector care să-i poarte în mod anume de grijă. La Neapole, fiecare cartier îşi are madona sa, fiecare lazzarone îngenunchează în faţa celei din strada lui, şi o batjocoreşte pe cea din strada 3 alăturată; nu o dată vezi doi facchini încăierându-se cu cuţitele pentru că fiecare

susţine că madona lui face mai multe minuni decât madona celuilalt.

Astăzi asemenea cazuri reprezintă excepţii, şi nu le întâlnim decât la anumite popoare şi clase sociale, dar, la antici, ele reprezentau regula.

Fiecare cetate avea grupul ei de preoţi, care nu depindea de nicio autoritate străină lui. Între preoţii din două cetăţi diferite nu exista nicio legătură, niciun fel de comunicare, niciun fel de schimb de învăţături şi rituri. Când treceai de la un oraş la altul, găseai aici alţi zei, alte dogme, alte ceremonii. Anticii aveau cărţi liturgice, dar cele dintr-un oraş nu semănau cu cele dintr-un alt oraş, fiecare cetate îşi avea culegerea de rugăciuni şi de practici proprie, pe care o păstra într-un loc foarte tainic; şi-ar fi compromis religia şi destinul dacă i-ar fi lăsat pe străini să ia cunoştinţă de ea. Religia era aşadar cu totul locală, cu totul civilă, înţelegând aceste cuvinte în sensul lor antic, adică particulară fiecărei cetăţi <nota 31>.

În general, omul nu-i cunoştea decât pe zeii oraşului său, nu-i cinstea şi nu-i respecta decât pe ei. Fiecare putea spune ceea ce, într-o tragedie de Eschil, spune un străin femeilor din Argos: „Nu mă tem de zeii voştri, şi nici nu le datorez nimic <nota 32>”.

Fiecare oraş îşi aştepta salvarea de la zeii săi. Erau invocaţi în timp de primejdie, când li se spunea: „Zei ai acestui oraş, nu îngăduiţi a fi nimicit, odată cu casele şi vetrele noastre sacre... O, tu, care sălăşluieşti de atâta amar de vreme pe pământul nostru, te vei îndura oare să-l trădezi? O, voi toţi, păzitori ai turnurilor noastre, nu le lăsaţi pradă duşmanului <nota 33>”. Oamenii le închinau zeilor un cult pentru a-şi asigura protecţia lor. Zeii erau lacomi de jertfe: li se aduceau din belşug, dar numai cu condiţia ca ei să vegheze la salvarea oraşului. Să nu uităm că ideea unui cult pur moral, a unei adoraţii spirituale, nu are o vechime foarte mare. În epocile străvechi, cultul

consta în a-l hrăni pe zeu, în a-i dărui tot ceea ce i-ar fi putut mulţumi simţurile, cărnuri, prăjituri, vinuri, parfumuri, veşminte şi bijuterii, dansuri şi muzică.

În schimb i se cereau tot felul de binefaceri şi servicii. Astfel, în Iliada, Chryses îi spune zeului său: „E multă vreme de când ard în cinstea ta tauri graşi; astăzi, ascultă-mi dorinţa şi aruncă-ţi săgeţile asupra duşmanilor mei”. În altă parte, troienii o invocă pe zeiţa lor, îi oferă în dar un veşmânt frumos şi îi făgăduiesc douăsprezece juninci, „dacă scapă de la pieire Ilionul <nota 34>. Între zei şi oameni există totdeauna un contract; pietatea oamenilor nu e niciodată gratuită, ei dau ca să li se dea ceva în schimb. În Eschil, tebanii se adresează zeităţilor lor poliade, spunându-le: „Fiţi pavăza noastră; avem aceleaşi interese; dacă oraşul este prosper, el îşi poate cinsti zeii. Arătaţi-vă iubirea faţă de oraşul nostru; gândiţi-vă la cultul pe care vi-l închină acest popor şi amintiţi-vă de jertfele somptuoase ce vă sunt oferite <nota 35>”. Ideea aceasta este exprimată în nenumărate rânduri de către antici; Theognis spune că Apollo a scăpat de la pieire Megara atacată de perşi, „pentru ca oraşul său să-i poată închina în fiecare an mari şi strălucite hecatombe <nota 36>. Iată de ce niciun oraş nu îngăduia străinilor să închine ofrande divinităţilor sale poliade, şi nici chiar să intre în templul lor <nota 37>. Pentru ca zeii lui să nu vegheze decât asupra sa, trebuia ca numai acel oraş să le închine un cult. Nefiind cinstiţi decât aici, dacă voiau ca jertfele şi hecatombele – de care erau atât de dornici – să continue, erau siliţi să apere acel oraş, să-l ajute să dăinuie întru veşnicie, să fie bogat şi puternic.

De obicei, zeii îşi dădeau multă osteneală pentru oraşul lor; Vergiliu arată cum „se străduie şi trudeşte” Junona pentru ca oraşul ei, Cartagina, să ajungă a fi stăpâna lumii. Fiecare dintre zei, asemenea Junonei înfăţişate de Vergiliu, dorea din răsputeri puterea şi

măreţia cetăţii sale. Aceşti zei aveau aceleaşi interese ca şi oamenii, concetăţenii lor. În vreme de război, mergeau la luptă alături de ei. Un personaj dintr-o piesă de Euripide spune, în preajma unei bătălii: „Zeii ce luptă alături de noi nu sunt mai puţin puternici decât cei ce luptă alături de duşmanii noştri <nota 38>”.

Cei din Egina nu porneau niciodată la război fără să ia cu ei statuile eroilor lor naţionali, Ea cizii. Cei din Sparta îi luau cu ei în toate expediţiile pe Tindarizi <nota 39>. În mijlocul bătăliei, zeii şi cetăţenii se sprijineau unii pe alţii, şi victoria era a tuturor. Dacă, dimpotrivă, erau înfrânţi în luptă, zeii erau cei vinovaţi; erau învinuiţi că nu şi-au îndeplinit cum se cuvine îndatorirea de a apăra oraşul; uneori chiar cetăţenii le răsturnau altarele şi aruncau cu pietre în templele lor <nota 40>.

Dacă un oraş era învins, se socotea că zeii au fost învinşi odată cu el <nota 41>. Dacă un oraş era capturat, înşişi zeii lui cădeau prizonieri.

Este adevărat că, în această ultimă privinţă, opiniile erau nesigure şi diferite. Mulţi erau convinşi că un oraş nu putea fi niciodată capturat atâta vreme cât zeii săi continuau să sălăşluiască în el; oraşul era cucerit numai după ce zeii săi îl părăsiseră. Când Eneas îi vede pe greci devenind stăpânii Troiei, el spune că zeii oraşului au plecat, părăsindu-şi templele şi altarele <nota 42>. În Eschil, corul femeilor din Teba exprimă aceeaşi credinţă când, la apropierea duşmanului, îi conjură pe zei să nu părăsească oraşul <nota 43>.

În virtutea acestei păreri, pentru a putea cuceri un oraş trebuia mai întâi să-i izgoneşti zeii. Romanii foloseau în acest scop o formulă din ritualurile lor, ce s-a păstrat datorită lui Macrobiu: „Pe tine, o, preamărite, ce ai sub protecţia ta această cetate, te rog, te ador, îţi cer favoarea să părăseşti acest oraş şi acest popor, să părăseşti aceste temple, aceste locuri sacre, şi, îndepărtându-te de ele, să

vii la Roma, la mine şi la ai mei. Oraşul nostru, templele noastre, locurile noastre sacre să-ţi fie mai plăcute şi mai dragi; ia-ne sub paza ta. Dacă vei face astfel, voi întemeia un templu în cinstea ta <nota 44>. Or, anticii erau convinşi că există formule atât de eficace şi de puternice, încât, dacă erau rostite cu vânt cu cuvânt, fără nicio schimbare, zeul nu putea rezista cererii oamenilor. Zeul, astfel chemat, trecea deci de partea duşmanului, iar oraşul era cucerit <nota 45>.

În Grecia întâlnim aceleaşi păreri şi obiceiuri asemănătoare, încă de pe vremea lui Tucidide, cei ce asediau un oraş îi invocau întotdeauna pe zeii acestuia, rugându-i să le îngăduie să-l cucerească <nota 46>. Adeseori, în loc să folosească o formulă prin care să-l atragă de partea lor pe zeu, grecii îi răpeau prin vicleşug statuia. Toată lumea cunoaşte legenda lui Ulise, care o fură pe zeiţa Pallas din Troia. În altă epocă, locuitorii din Egina, vrând să se războiască cu cei din Epidaur, răpiră mai întâi cele două statui protectoare ale acestui oraş şi le duseră în oraşul lor <nota 47>.

Herodot povesteşte că atenienii voiau să se lupte cu cei din Egina; dar victoria era nesigură, căci Egina avea un erou protector foarte puternic şi care-i era foarte fidel: pe Ea cus. Atenienii, după ce au cugetat îndelung, şi-au amânat planul cu treizeci de ani; totodată, au înălţat în ţinutul lor o capelă în cinstea lui Ea cus, închinându-i un cult. Erau convinşi că dacă acest cult continua fără întrerupere timp de treizeci de ani, zeul nu va mai aparţine celor din Egina, ci atenienilor. Li se părea, într-adevăr, că un zeu nu poate să accepte timp de atâţia ani atâtea jertfe grase, fără să se îndatoreze faţă de cei ce i le ofereau. Ea cus va fi aşadar, credeau ei, silit în cele din urmă să nu-i mai protejeze pe cei din Egina şi să-i ajute pe atenieni să iasă victorioşi în lupta împotriva acestora <nota 48>.

În Plutarh întâlnim o altă poveste asemănătoare.

Solon voia ca Atena să devină stăpână peste mica insulă Salamina, care aparţinea în acea vreme megarienilor. A întrebat oracolul. Oracolul îi răspunse: „Dacă vrei să cucereşti insula, trebuie mai întâi să dobândeşti favoarea eroilor care o protejează şi sălăşluiesc pe ea”. Solon s-a supus; în numele Atenei, le închină jente celor doi eroi mai de seamă din Salamina. Aceştia nu au rezistat darurilor ce le erau oferite: trec de partea Atenei, iar insula, lipsită de protectori, a fost cucerită <nota 49>.

În timp de război, pe când cei ce luau cu asalt oraşul încercau să pună stăpânire pe zeităţile lui, locuitorii oraşului asediat se străduiau, pe de altă parte, să le împiedice cu orice chip să plece. Uneori zeul era legat cu lanţuri. Alteori, era bine ascuns de orice privire, pentru ca duşmanul să nu-l poată găsi. Alteori, formulei prin care duşmanul încerca să-l seducă pe zeu i se opunea o altă formulă, ce avea virtutea de a-l reţine în oraş. Romanii închipuiseră un alt mijloc, ce şi se părea încă mai sigur: ei tăinuiau numele zeului pe care-l socoteau cel mai important şi mai puternic dintre toţi cei ce le protejau oraşul; socoteau că, dacă duşmanii nu vor putea niciodată să-i spună acestui zeu pe nume, el nu va trece niciodată de partea lor, iar oraşul nu va fi niciodată cucerit <nota 50>.

Vedem din toate acestea ce ciudată idee îşi făceau anticii despre zei. Foarte multă vreme ei nu au conceput divinitatea ca pe o putere supremă. Fiecare familie şi-a avut religia ei casnică, fiecare cetate, religia ei naţională. Un oraş era ca o mică biserică ce-şi ajungea sieşi, cu zeii săi, dogmele sale şi cultul său. Aceste credinţe ne par astăzi foarte primitive, dar ele sunt cele ale poporului celui mai spiritualizat din acea vreme, şi au exercitat asupra acestui popor şi asupra poporului roman o influenţă atât de puternică, încât cele mai multe dintre legile şi instituţiile lor, precum şi cea mai mare parte din istoria lor îşi au obârşia în această influenţă.

<titlu> NOTE

1. Pritaneul era, înainte de toate, clădirea care adăpostea căminul. Pollux, I, 7: căminul se numeşte astfel dacă se află în pritaneu, în care arde focul nestins. Pausanias, V, 15, 5: În acest pritaneu îşi are locaşul căminul. Dionysios din Halicarnas, II, 23 spune că în pritaneele grecilor se afla căminul sacru al fratriilor, aşa cum în pritaneele greceşti se află căminul comun al fratriilor. Cf. Sholiastul lui Pindar, Nemeene, XI; Sholiastul lui Tucidide, II, 15.

— Exista un pritaneu în fiecare oraş grec; la Atena (Tucidide, II, 15; Pausanias, I, 18); la Sikyon (Herodot, V, 67); la Megara (Pausanias, I, 43); la Hermiona (Pausanias, II, 35); la Elis (Pausanias, V, 15); la Sifnos (Herodot, III, 57); la aheenii din Ftius (Herodot „VII, 197); la Rhodos (Polibiu, XXIX, 5); la Mantineea (Pausanias, Vili, 9); la Tasos (Athenaios, I, 58); la Mililene (Alhenaios, X, 24); Cizic (Titus Livius, XLI, 20) – la Naucratis (Alhenaios, IV, 32); la Siracuza (Cicero, împotriva lui Verres, De signis, 53) şi până în insulele Lipari pe care le locuia un neam grecesc (Diodor, XX. 101).

— Dionysios din Halicarnas spune că era imposibil să întemeiez! un oraş fără a stabili mai întâi căminul comun (II, 65). La Sparta exista o preoteasă care purta titlul de vatra oraşului (Boeckh, Corp. inser. gr., vol. I, p. 610).

2. La Roma, templul Vestei nu era altceva decât căminul sacru al oraşului. Cicero, Despre legi, II, 8: Fecioarele Vestale să vegheze flacăra veşnică a focului public. Ibid., II, 12: Vesta adică focul oraşului. Ovidiu, Fastele, VI, 291: Dar să nu înţelegi Vesta decât ca o flacără vie.

3. Titus Livius, XXVI, 27: chezăşia sorţii imperiului roman aflată în sanctuar. Cicero, Filipice, XI, 10: pentru că vom fi sănătoşi.

4. Fecioarele sfinte (Horaţiu, Ode, I, 2, 27), preoţia

cea mai sfântă (Cicero, Pro domo, 53). Cf. Cicero, Pro. Fonteio, 20.

5. Titus Livius, XXVIII, 11. Festus, p. 106: Dacă s-ar fi stins vreodată focul Vestei, fecioarele ar fi fost pedepsite cu vergi de către preot. Focul nu putea fi reaprins decât printr-un procedeu străvechi şi religios: Era obiceiul ca o scândură din lemn preţios să fie sfredelită piuă când fecioara aducea în templu focul cu sita de aramă (Festus, ibidem).

6. Titus Livius, XXVI, 27.

7. Templele secrete, nevăzute, ascunse, Plutarh, Numa, 9; Camillus, 20; Dionysios din Halicarnas, II, 66. Vergiliu, Eneida, III, 408. Pausanias, V, 15. Appian, Războaiele civile, I, 54.

8. Penaţii publici (Titus Livius, III, 17); Larii publici (Pliniu, Istoria naturală, XXI, 3, 8). Şi Larii ocrotesc mereu oraşul nostru (Ovidiu, Fastele, II, 616). Cicero, Pro Sextio, 20: Pe tine, patrie, te iau martor şi pe voi, penali şi zei părinteşti. Macrobiu, Saturnalia, III, 4: Despre zeii romanilor, adică despre penaţi. Servius, ad Aen., II, 351: zeului protector al oraşului Roma.

9. Plutarh, Aristide, 11: căci eroii, cărora s-a stabilit să li se aducă sacrificii erau conducătorii plateenilor. – bolocle, Antigona, 199: pământul strămoşesc şi zeii locului. Aceşti zei sunt adesea numiţi demoni locali. A se compara la latini, cu zeii divinităţi naţionale (Servius, ad Aen., XII, 794; Au lus Gellius. II, 16).

10. Plutarh, Solon, 9: ca să facă favorabili prin sacrificii pe eroii conducători ai ţării, cei morţisunt îngropaţi cu faţa spre soarele care apune. Aceste ultime cuvinte fac aluzie la obiceiul atenienilor de a îngropa morţii cu faţa spre apus (Plutarh, Solon, 10).

11. Licurg avea la Sparta un templu, preoţi, sărbători sacre şi imnuri (Herodot. I, 65; Plutarh, Licurg, 31; Eforos, în Strabon, VIII, 5, 5). Tezeu era un zeu căruia la Atena i se

ridică un templu osemintelor sale. Aristomenos era cinstit cu un cult la mesenieni (Pausanias, IV, 32); cacizii la Egina (Herodot, V, 80). Se poate vedea în Pausanias numărul mare al eroilor locali pe care îi venera fiecare cetate.

12. Pausanias, IX, 18.

13. Herodot, VII, 117.

14. Diodor, IV, 62.

15. Pausanias, X, 23; Pindar, Nemeene, VIII, 65 şi urm.

16. Herodot, V, 47.

17. Euripide, Heraclizii, 1032.

18. Sofocle, Oedip la Colonos, 627.

19. Idem, ibidem, 1524, 1525.

20. Idem, ibidem, 621 – 622. La Atena exista mormântul în care odihneau osemintele lui Oedip şi templul unde primea cinstirile funebre (Pausanias, I, 28; I, 30). Se înţelege că tebanii aveau o altă logendă despre Oedip.

21. Pausanias, I, 43. O legendă asemănătoare şi aceeaşi practică se regăsesc în oraşul grec Tarent (Polibiu, VIII, 30).

22. Pausanias, IV, 32; VIII, 9; VIII, 36.

23. Herodot, I, 67 – 68. Pausanias, III, 3.

24. Aceşti zei se numeau poliazi (Polâux, IX, 40), protectorii oraşului (Eschil, Cei şapte contra Tebei, 109), zeii patriei (Eschil, ibid., 253), cei care conduc oraşele (Eschil, Agamemnon, 88).

— Ei exercitau o protecţie specială asupra oraşului; Vitruviu, I, 7: Se pare că cetatea se află sub ocrotirea unui zeu. Macrobiu, 111, 9: Este sigur că toate oraşele se află sub ocrotirea unui zeu. Hesychius: protectorii oraşului, salvatorii cetăţii şi conducătorii ei. Vergiliu exprimă aceeaşi idee: zeii strămoşeşti, sub a căror putere se află întotdeauna Troia (IX, 246). Necesitatea pentru fiecare oraş nou de a-şi lua în primul rând o divinitate poliadă este

marcată în Aristofan, Păsările, v. 826: aşadar zeul protector ol oraşului.

— Aceste divinităţi locuiau regiunea, o stăpâneau; Demostene, Despre coroană, 141; zeii citi stăpânesc regiunea Atticii. Plutarh, Aristide, 18: zeii care stăpânesc regiunea; Licurg, în Leocratem, 26: Zeiţa care stăpâneşte chora Atenei.

25. Tucidide, I, 134; Pausanias, III, 17.

26. Iliada, VI, 88.

27. Exista o Atena Polias la Atena şi exista de asemenea o Alena Polias la Tegeea: aceasta făgăduise locuitorilor Tegeei că oraşul lor nu va fi niciodată cucerit (Pausanias, VIII, 47).

28. Titus Livius, V, 21, 22; VI, 29.

— De văzut în Dio Cassius, LIV, 4, o poveste care arată că Jupiter Capitolinus şi Jupiter Tunătorul erau zei diferiţi. 220

29. Herodot, V, 72; VI, 81. Sparta avea o Atena şi o Hera (Plutarh, Licurg, 6; Pausanias, III); dar un spartan nu avea dreptul să pătrundă în templul Atenei Poias din Atena sau al Herei Polias din Argos.

30. Ei nu obţin acest drept decât după cucerirea oraşului, Titus Livius, VIII, 14.

3 î. Nu existau culte comune mai multor cetăţi decât în cazul confederaţiilor; vom vorbi despre acest lucru în altă parte.

32. Eschil, Rugătoarele, 858.

33. Eschil, Cei şapte contra Tebei, v. 69 – 73, 105, 109, 139 168-170.

34. Iliada, I, 37 şi urm.; VI, 93 – 96.

35. Eschil, Cei şapte contra Tebei, 7G-77, 176 – 18.

36. Teognis, ed. Weloker, v. 759; ed. Uoissonade, v. 777.

37. Nu mai este necesar să atragem atenţia că aceste reguli antice s-au atenuat foarte mult cu timpul; există

inscripţii care arată că străinii aduc ofrande divinităţilor ateniene, dar aceste inscripţii sunt de dată relativ recentă.

38. Euripide, Heraclizii. 347.

39. Herodot, V, 65; V, 80.

40. Suetoniu, Caligula, 5; Seneca, Despre viaţa fericită, 36.

41. Vergiliu, Eneida, I, 68: şi penaţii învinşi.

42. Vergiliu, Eneida, 11, 351: au plecat toţi şi sanctuarele şi templele au rămas părăsite. Zeii în puterea cărora se află acesta.

43. Eschil, Cei fapte contra Tebei, 217 – 220. „Eteocle: Se spune că atunci când un oraş e cucerit, zeii ÎS părăsesc. Corul: Zeii care sunt, aici să vegheze, să nu ne părăsească niciodată şi să nu văd Teba cucerită prin atac şi pradă flăcărilor”.

44. Macrobiu, Saturnalia, III, 9. Pliniu, Istoria naturală, XXVIII, 4, 18: în atacuri se obişnuia ca înainte de toate să fie invocat de către preoţii romani zeul în a, cărui ocrotire se afla cetatea respectivă şi să i se făgăduiască acestuia un, cult la fel sau mai mare din partea romanilor.

45. Despre puterea formulelor evocări ale zeilor sau katadéseis, vezi Platon, Legile, XI, p. 933; Euripide, Rugătoarele, 39. Aceste formule erau atât de vechi încât multe cuvinte nu mai erau înţelese şi nici nu mai aparţineau limbii greceşti; vezi Hesychius, la cuvântul epliesia. Cei vechi credeau că ei îi pot obliga pe zei şi chiar sili; este ideea pe care o exprimă Vergiliu în aceste versuri: invocă mai întâi prin rugăciune voinţa, marii Iunona; cântă aducând ofrande Iunonei şi o înving pe puternica stăpână prin daruri (Eneida, III, 427 – 440). Enunţarea fugaciumi, preces, promisiunile, vota, ofrandele, dona – iată cele trei arme prin care poate fi învinsă, superare, reaua voinţă a unei zeiţe.

46. Tucidide, II, 74.

47. Herodot, V, 83.

48. Idem, V, 89.

49. Plutarh, Solon, 9.

50. Pliniu, Istoria naturală, XXVIII, 4, 18: e limpede de ce este ascuns zeul în puterea căruia se află Roma, ca să nu fie invocat de duşmani.

— Macrobiu, Saturnalia, III, 9: Chiar şi numele oraşului era necunoscut celor mai învăţaţi, deoarece romanii se fereau, ştiind ce au ei de făcut împotriva oraşelor duşmanilor, nu cumva să fie ei „înşişi primejduiţi de invocarea duşmană, dacă ar fi dezvăluit numele ocrotitorului lor.

— Servius, ad Aen., II, 351: Romanii voiau să rămână ascuns zeul în puterea căruia se află Borna, ca zeii romani să nu poată fi chemaţi cu numele lor şi astfel să fie profanaţi.

<titlu> CAPITOLUL VII

<titlu> Religia cetăţii

<titlu> 1. OSPEŢELE PUBLICE

Am văzut mai sus că principala ceremonie a cultului casnic consta dintr-un ospăţ numit sacrificiu. Prima formă pe care omul a conferit-o, după cât se pare, actului religios, a fost aceea de a mânca o hrană pregătită pe un altar. Nevoia de a intra în comunicare cu divinitatea a fost satisfăcută de acest ospăţ, la care divinitatea era poftită, şi din care îşi lua partea ei.

Principala ceremonie a cultului cetăţii era, de asemenea, un ospăţ de aceeaşi natură; el trebuia săvârşit în comun, de către toţi cetăţenii, în cinstea divinităţilor protectoare. Obiceiul acestor ospeţe publice era răspândit în toată Grecia; se credea că salvarea cetăţii depinde de ele <nota 1>.

Aflăm în Odiseea descrierea unuia dintre aceste ospeţe sacre: nouă mese lungi au fost aşternute pentru poporul din Pylos; la fiecare dintre ele sunt aşezaţi câte cinci sute de cetăţeni, şi fiecare grup a jertfit în cinstea

zeilor câte nouă tauri. Acest ospăţ, numit ospăţul zeilor, începe şi sfârşeşte prin libaţii şi rugăciuni <nota 2>. Anticul obicei al meselor luate în comun este semnalat şi de cele mai vechi tradiţii ateniene; se povestea că Oreste, după ce îşi ucisese mama, sosise la Atena chiar în momentul când cetatea, adunată în jurul regelui ei, era pe cale să săvârşească actul sacru <nota 3>.

Regăsim Aceste mese publice şi pe vremea lui Xenofon; în anumite zile ale anului, oraşul jertfeşte numeroase victime, iar poporul îşi împarte carnea lor <nota 4>. Pretutindeni existau aceleaşi practici <nota 5>.

Pe lângă aceste uriaşe banchete, la care participau toţi cetăţenii şi care nu puteau avea loc decât cu prilejul sărbătorilor celor mai de seamă, religia poruncea ca în fiecare zi să aibă loc o masa sacră. Câţiva bărbaţi aleşi de cetate trebuiau deci să mănânce împreună, în numele ei, în incinta pritaneului, în prezenţa vetrei sacre şi a zeilor protectori. Grecii erau convinşi că dacă acest ospăţ nu ar fi avut loc fie şi numai o singură zi, statul era ameninţat a-şi pierde favoarea zeilor săi <nota 6>.

La Atena, bărbaţii ce trebuiau să ia parte la masa comună erau desemnaţi prin tragere la sorţi, iar legea îi pedepsea cu severitate pe cei ce refuzau să se achite de această îndatorire <nota 7>. Cetăţenii care se aşezau în jurul mesei sacre erau înveşmântaţi, în vederea acelui eveniment, cu veşminte sacerdotale; erau numiţi paraziţi; acest cuvânt, care a devenit mai târziu un termen de dispreţ, a fost la început un titlu sacru <nota 8>. Pe vremea lui Demostene, paraziţii dispăruseră, dar pritanii erau încă obligaţi să mănânce împreună în Pritaneu. În toate oraşele existau încăperi destinate acestor mese în comun <nota 9>.

După felul cum se petreceau lucrurile în timpul acestor mese, e limpede că e vorba de o ceremonie religioasă. Fiecare comesean purta pe cap o cunună; într-

adevăr, un obicei străvechi cerea ca aceia ce săvârşeau un act religios solemn să poarte pe cap cununi de frunze sau de flori. „Cu cât eşti mai bogat împodobit cu flori, se spunea, cu atât eşti mai sigur că vei fi mai pe placul zeilor; dar dacă le aduci sacrificii fără să fii încununat, îşi întorc faţa de la tine <nota 10>”. „O cunună, se mai spunea, este mesagera de bun augur pe care rugăciunea o trimite înaintea ei către zei” <nota 11>. Comesenii, pentru acelaşi motiv, erau îmbrăcaţi în largi veşminte albe: albul era culoarea sacră a anticilor, cea care plăcea zeilor <nota 12>.

Masa începea întotdeauna cu o rugăciune şi libaţii; se cântau imnuri <nota 13>.

Felurile de mâncare şi de vin erau cele hotărâte de ritualul fiecărei cetăţi. Ai fi săvârşit o gravă impietate, de care întreaga cetate ar fi răspuns în faţa zeilor săi, dacă te-ai fi îndepărtat oricât de puţin de obiceiurile strămoşilor, înfăţişându-te cu un nou fel de mâncare sau modificând ritmul imnurilor sacre. Religia stabilea până şi ce fel de vase trebuiau folosite, fie pentru fierberea şi coacerea alimentelor, fie pentru servirea lor la masă. În cutare oraş, pâinea trebuia aşezată în coşuri de aramă; în cutare altul, nu erau îngăduite decât vasele de lut. Însăşi forma plinitor era pentru totdeauna stabilită <nota 14>. Aceste reguli impuse de vechea religie au fost întotdeauna respectate, iar mesele sacre şi-au păstrat în continuare simplitatea lor iniţială. Credinţe, moravuri, stare socială, totul s-a schimbat în cele din urmă; dar aceste ospeţe au rămas neschimbate. Căci grecii şi-au respectat întotdeauna cu stricteţe religia lor naţională.

Trebuie să adăugăm că după ce comesenii îşi îndepliniseră îndatoririle religioase mâncând alimentele prescrise, ei puteau de îndată să înceapă un nou ospăţ, mai savuros şi care le era mai pe plac. Acest obicei era în mare cinste la Sparta <nota 15>.

Obiceiul ospeţelor sacre era în vigoare în Italia nu mai puţin decât în Grecia. Aristotel spune că acest obicei exista încă în timpuri străvechi, la popoarele numite oenotrieni, osci, ausoni <nota 16>. Vergiliu vorbeşte de două ori despre el în Eneida; bătrânul Latinus îi primeşte pe trimişii lui Eneas dar nu în locuinţa sa, ci într-un templu „sfinţit de religia străbunilor; acolo au loc festinurile sacre după jertfirea victimelor; acolo toţi capii de familie se aşa/ă împreună la nişte mese lungi”. Mai departe, când Eneas ajunge la Evandru, îl găseşte pe acesta celebrând un sacrificiu; regele se află în mijlocul poporului său; toţi poartă cununi de flori; toţi, aşezaţi la aceeaşi masă, cântă un imn întru lauda zeului cetăţii <nota 17>.

Acest obicei s-a perpetuat la Roma. Întotdeauna a existat aici o încăpere unde reprezentanţii curiilor au mâncat împreună.

În anumite zile, Senatul lua parte la un ospăţ sacrii ce avea loc la Capitoliu <nota 18>. La marile sărbători sacre, se aşterneau mese pe stradă, şi întreg poporul se ospăta împreună. La început, aceste mese erau prezidate de pontifi; mai târziu, de anumiţi preoţi numiţi epulones <nota 19>.

Aceste vechi obiceiuri ne fac oarecum să înţelegem cât de strâns erau legaţi între ei membrii unei cetăţi. Asocierea umană era o religie; simbolul ei era o masă luată în comun.

Să ne închipuim una din aceste mici societăţi primitive adunată, prin capii de familie, la una şi aceeaşi masă, fiecare comesean fiind înveşmântat în alb şi purtând pe frunte o cunună; toţi fac împreună libaţii, recită una şi aceeaşi rugăciune, cântă aceleaşi imnuri, mănâncă aceeaşi hrană, pregătită pe acelaşi altar; în mijlocul lor sunt prezenţi şi strămoşii, iar zeii protectori împart cu ei masa. Iată de unde vine legătura intimă dintre membrii cetăţii. Iar dacă asupra acesteia se abate vreun război, oamenii îşi

vor aminti, după expresia unui autor antic, „că nu trebuie să-l părăseşti pe cel împreună cu care ai adus aceleaşi sacrificii şi ai făcut aceleaşi libaţii, pe cel cu care ai împărţit ospeţele sacre <nota 20>”. Aceşti oameni sunt legaţi între ei prin ceva mult mai puternic decât interesul, convenţia, obişnuinţa: prin comuniunea sacră pios săvârşită în prezenţa zeilor cetăţii.

<titlu> 2. SĂRBĂTORILE ŞI CALENDARUL

Dintotdeauna şi în toate societăţile, omul a vrut să-şi cinstească zeii prin sărbători; a stabilit că vor fi anumite zile când sentimentul religios va domni în inima sa, fără a fi tulburat de trudă şi de gândurile pământeşti. Le-a dăruit astfel zeilor o parte din zilele vieţii sale.

Fiecare oraş fusese întemeiat prin mijlocirea unor rituri care, în gândirea anticilor, aveau drept efect statornicirea zeilor naţionali în incinta oraşului. Virtutea acestor rituri trebuia reîntinerită în fiecare an printr-o nouă ceremonie religioasă; această sărbătoare era numită ziua natală; toţi cetăţenii erau obligaţi să o celebreze.

Tot ce era sacru era prilej pentru o sărbătoare. Exista sărbătoarea incintei oraşului, amburbalia*, cea a limitelor teritoriului, ambarvalia”. În aceste zile, cetăţenii alcătuiau o mare procesiune, îmbrăcaţi în veşminte albe şi încununaţi cu frunze; dădeau înconjurul oraşului sau al întregului teritoriu pe care-l stăpâneau, cântând rugăciuni; în frunte mergeau preoţii, mânând victimele ce urmau a fi jertfite la sfârşitul ceremoniei <nota 21>.

Apoi venea sărbătoarea întemeietorului. Dar fiecare dintre eroii cetăţii, fiecare din acele suflete pe care oamenii le invocau spre a-i proteja avea cultul său: Romulus, şi Servius Tullius, şi încă mulţi alţii, printre care şi doica lui Romulus şi mama lui Evandru. Atena le consacrase câte o sărbătoare lui Gecrops, Erechteu, Tezeu; şi ea îi celebra pe fiecare dintre eroii ţinutului, pe tutorele lui Tezeu, pe Euristeu, pe Androgeu, şi pe încă mulţi alţii.

Mai erau şi sărbătorile muncilor agricole, cea a aratului, cea a semănatului, cea a culesului, cea a podgoriilor, în Grecia, ca şi în Italia, fiecare act din viaţa agricultorului era întovărăşit de sacrificii, iar muncile câmpului erau săvârşite în timp ce se recitau imnuri sacre. La Roma, preoţii fixau, în fiecare an, ziua când trebuia să înceapă culesul strugurilor, precum şi ziua când putea fi băut vinul cel nou. Totul era reglat de religie. Religia poruncea tăierea viţei de vie, căci ea spunea: zeii nu primesc o libaţie făcută cu vinul – unei viţe ce nu a fost tăiată <nota 22>.

Întreaga cetate avea o sărbătoare pentru fiecare dintre divinităţile pe care le adoptase drept protectoarele ei, şi adeseori aceste divinităţi

<note>

— Sacrificiu în care victima era purtată în jurul oraşului (lat.).

** Ambarvalii (sărbătoare în cinstea zeiţei Ceres) (lat).

</note>

erau nespus de numeroase, pe măsură ce se introducea în cetate cultul unei noi divinităţi, trebuia găsită o nouă zi din an ce urma a-i fi consacrată. În timpul acestor sărbători religioase era interzis să lucrezi <nota 23>, trebuia să fii vesel, să participi la cântecele şi la jocurile publice. Religia adăuga: în aceste zile nu vă faceţi rău unii altora <nota 24>.

Calendarul era constituit din succesiunea sărbătorilor religioase. De aceea era stabilit de preoţi. La Roma multă vreme nici nu a fost consemnat în scris: în prima zi a lunii, pontiful, după ce închinase o jertfă, chema poporul şi-i spunea ce sărbători vor fi în luna ce urma. Această chemare se numea calatio, de unde şi numele de calende, ce era dat acelei zile 25.

Calendarul nu era reglat nici după cursul lunii, nici

după cursul aparent al soarelui; el nu era reglat decât de legile religiei, legi misterioase pe care numai preoţii le cunoşteau. Uneori religia recomanda ca anul să fie mai scurt, iar alteori, mai lung. Ne putem face o idee despre calendarele primitive dacă ne gândim că la albani luna mai avea douăzeci şi două de zile, în timp ce luna martie avea treizeci şi şase <nota 26>.

Calendarul unui oraş nu semăna câtuşi de puţin cu calendarul altui oraş, pentru că religia nu era aceeaşi, şi deci sărbătorile, ca şi zeii, erau altele. Anul nu avea aceeaşi durată în toate oraşele. Lunile nu purtau acelaşi nume; Atena le numea cu totul altfel decât Teba, iar Roma cu totul altfel decât Lavinium. Şi aceasta pentru că numele fiecărei luni era de obicei dat după principala sărbătoare din acea lună: or, sărbătorile nu erau aceleaşi. Cetăţile nu se puneau de acord ca să înceapă anul în aceeaşi perioadă, şi nici ca să numere seria anilor cu începere de la o anumită dată. În Grecia, sărbătoarea Olympiei a devenit cu timpul o dată comună, ceea ce n-a împiedicat însă ca fiecare cetate să-şi aibă calendarul ei. În Italia, fiecare oraş număra anii cu începere din ziua întemeierii sale.

<titlu> 3. CENSUL ŞI CEREMONIA PURIFICĂRII

Printre ceremoniile cele mai importante prescrise de religia cetăţii exista una numită ceremonia purificării <nota 27>. Ea avea loc în fiecare an la Atena <nota 28>; la Roma, în schimb, doar din patru în patru ani. Riturile respectate în cadrul ei şi chiar numele ce i se dădea arată că această ceremonie avea puterea de a şterge greşelile săvârşite de cetăţeni împotriva cultului. Într-adevăr, această religie atât de complicată era o veşnică pricină de spaimă pentru antici; deoarece credinţa şi puritatea intenţiilor nu însemnau mare lucru, căci întreaga religie consta în practicarea minuţioasă a nenumărate prescripţii, oamenii se temeau neîncetat, fără îndoială, că sunt vinovaţi de vreo neglijenţa, de vreo omisiune sau de vreo

eroare, şi niciodată nu erau cu totul siguri că împotriva lor nu este îndreptată mânia sau ura vreunui zeu. Pentru ca sufletul omului să fie liniştit, era nevoie ca din când în când să aibă loc un sacrificiu purificator. Magistratul însărcinat cu aducerea acestuia la îndeplinire (la Roma era cenzorul; înainte de cenzor fusese consulul; înainte de consul, regele) se asigura mai întâi, consultând auspiciile, că zeilor le era ceremonia pe plac. Apoi el chema poporul printr-un vestitor, ce se slujea de o formulă sacramentală <nota 29>. Toţi cetăţenii se adunau în ziua fixată în afara zidurilor. Acolo, păstrând cu toţii o tăcere deplină, participau la următoarea ceremonie: magistratul înconjura de trei ori adunarea, mânând trei victime, o oaie, un porc, un taur (suovetaurile); reunirea acestor trei animale constituia, atât la greci cât şi la romani, un sacrificiu purificator. Preoţi şi sacrificatori urmau procesiunea; după ce făcuse şi al treilea înconjur, magistratul rostea o formulă de rugăciune, şi sacrifica victimele <nota 30>. Din acea clipă orice pângărire era ştearsă, orice neglijenţă în exercitarea cultului, iertată, iar cetatea era împăcată cu zeii ei.

Două lucruri erau necesare în vederea unui act de o asemenea natură şi importanţă: niciun străin nu avea voie să se strecoare printre cetăţeni, căci prezenţa sa ar fi tulburat şi ar fi profanat ceremonia; toţi cetăţenii trebuiau să fie de faţă, altminteri purificarea nu era desăvârşită. Această ceremonie religioasă era deci precedată de o numărătoare a cetăţenilor. La Roma şi la Atena aceasta era făcută cu mare grijă; este foarte probabil ca numărul lor să fi fost rostit de magistrat în cadrul formulei sacramentale; apoi era înscris în procesul verbal al ceremoniei, redactat de cenzor.

Omul care nu se înscrisese era pedepsit prin pierderea cetăţeniei. Această severitate îşi are explicaţia ei. Omul care nu luase parte la actul religios, şi care, deci,

nu fusese purificat, cel pentru care mi fusese spusă rugăciunea şi nu fuseseră jertfite victimele, nu mai putea fi un membru al cetăţii, în faţa zeilor, ce fuseseră prezenţi la ceremonie, el nu mai era cetăţean <nota 31>.

Ne putem da seama cât de importantă era acea ceremonie dacă luăm în considerare puterea nemărginită de care dispunea magistratul ce o conducea, înainte de a începe sacrificarea animalelor, cenzorul orânduia poporul într-un anume fel: aici, senatorii, dincolo, cavalerii, ceva mai la o parte, triburile. Stăpân absolut peste acea zi, fixa locul fiecărui om în diferitele categorii. Apoi, după ce toată lumea se afla la locul pe care-i stabilise el, săvârşea actul sacru. Or, începând din acea zi şi până la lustraţia următoare, fiecare bărbat îşi păstra în cetate rangul pe care i-l atribuise cenzorul în timpul ceremoniei. Era senator, dacă fusese socotit în acea zi printre senatori; era cavaler, dacă figurase printre cavaleri. Ga simplu cetăţean, făcea parte din tribul în ale cărui rânduri fusese rânduit în acea zi; iar dacă magistratul nu-i dăduse voie să ia parte la ceremonie, el nu mai era nici măcar cetăţean. Aşadar, locul pe care fiecare îl ocupase în timpul actului religios şi unde fusese văzut de zei, era şi cel pe care-l avea în cetate timp de patru ani. De aici s-a tras imensa putere a cenzorilor.

La această ceremonie asistau numai cetăţenii; dar nevestele, copiii, sclavii, bunurile lor, mobile şi imobile, erau purificate prin mijlocirea şefului de familie. Iată de ce, înaintea sacrificiului, fiecare trebuia să comunice cenzorului ce persoane şi ce lucruri se aflau în dependenţa lui <nota 32>.

Ceremonia purificării avea loc în timpul lui Augustus cu aceeaşi exactitate şi în respectul aceloraşi rituri ca şi în vremurile cele mai îndepărtate. Pontifii vedeau în ea un act religios; oamenii de stat o socoteau oricum o excelentă măsură administrativă.

<titlu> 4. RELIGIA ÎN ADUNAREA CETĂŢENILOR,

## ÎN SENAT, LA TRIBUNAL, ÎN ARMATĂ; TRIUMFUL

Nu exista nici măcar un singur act din viaţa publică la care să nu fie făcuţi părtaşi şi zeii. Fiindcă era stăpânit de ideea că ei erau când cei mai buni protectori, când cei mai înverşunaţi duşmani, omul nu îndrăznea niciodată să întreprindă ceva fără să fie sigur că zeii îi sunt favorabili.

Poporul nu se reunea decât în zilele îngăduite de religie. Dacă cetatea suferise o nenorocire într-o anume zi, cetăţenii erau convinşi că, în acea zi, zeii fuseseră fie mânioşi, fie absenţi; drept care se socotea că tot astfel sunt în fiecare an în acea zi anumită, din pricini ce nu le sunt cunoscute celor muritori <nota 33>. Acea zi era deci socotită pentru totdeauna ca fiind nefastă: nu avea loc atunci niciun fel de adunare, niciun fel de judecată, viaţa publică era suspendată <nota 34>.

La Roma, înainte de a se intra într-o şedinţă publică, augurii trebuiau să dea asigurări că zeii sunt favorabili. Adunarea se deschidea printr-o rugăciune pe care o rostea augurul şi pe care consulul o repeta după el <nota 35>.

Tot astfel se petreceau lucrurile şi la atenieni: adunarea se deschidea totdeauna printr-un act religios. Preoţii aduceau jertfe; apoi era desenat un mare cerc cu apa lustrală ce era vărsată pe pământ, iar cetăţenii se adunau în acest cerc <nota 36>.

Înainte ca vreun orator să fi luat cuvântul, era rostită o rugăciune în faţa poporului, care o asculta în tăcere <nota 37>. Erau consultate şi auspiciile, şi dacă pe cer apărea vreun semn funest, adunarea se risipea pe dată <nota 38>.

Tribuna era un loc sacru; oratorul nu urca aici decât după ce îşi pusese o cunună pe cap <nota 39>, şi multă vreme a domnit obiceiul ca să-şi înceapă discursul printr-o invocare a zeilor.

Locul de întâlnire al senatului din Roma era totdeauna un templu. Dacă o şedinţă ar fi fost ţinută

altundeva decât într-un loc sacru, deciziile luate în timpul ei nu ar fi avut nicio putere; căci ar fi fost luate fără ca zeii să fie de faţă <nota 40>. Înainte ca deliberările să înceapă, cel ce le prezida oferea o jertfă şi rostea o rugăciune, în sală se afla un altar peste care fiecare senator, când intra, răspândea o libaţie, invocându-i pe zei <nota 41>.

Senatul din Atena semăna în această privinţă cu cel din Roma. Sala cuprindea, de asemenea, un altar, o vatră sacră. La începutul fiecărei şedinţe se săvârşea un act religios. Senatorii, pe măsură ce intrau, se apropiau de altar şi rosteau o rugăciune <nota 42>.

În cetate dreptatea nu era împărţită – atât la Roma cât şi la Atena – decât în zilele indicate de religie ca fiind favorabile. La Atena, şedinţa tribunalului avea loc lângă un altar şi începea printr-un sacrificiu <nota 43>. Pe vremea lui Homer, judecătorii se adunau „într-un cerc sacru".

Festus spune că în ritualurile etruscilor se arăta felul cura. trebuie întemeiat un oraş, cum trebuie sfinţit un templu, cum trebuie distribuite curiile şi triburile în cadrul unei adunări, cum trebuie orânduită o armată în Arederea unei bătălii. Toate acestea erau precizate în ritualuri, pentru că toate aveau o legătură cu religia.

În timp de război, religia era cel puţin la fel de puternică pe cât era în timp de pace. Existau în oraşele italiene colegii de preoţi numiţi faciali, care prezidau, ca şi vestitorii, la greci, toate ceremoniile sacre prilejuite de întâlnirile între diferite neamuri.

Un facial, cu capul acoperit cu un văl de lână, după cum o cereau riturile, şi luându-i pe zei drept martori, declara război rostind o formulă sacramentală <nota 44>. În acelaşi timp, consulul, în costum sacerdotal, aducea jertfe şi, deschidea solemn templul divinităţii celei mai vechi şi celei mai venerate din Italia, templul lui Ianus <nota 45>. Înainte de a pleca într-o expediţie, armata fiind

adunată, generalul rostea rugăciuni şi oferea jertfe. Tot astfel se petreceau lucrurile la Atena şi la Sparta <nota 46>.

Armata aflată în campanie militară era însăşi imaginea cetăţii; religia o urma pretutindeni. Grecii duceau cu ei statuile zeilor lor. Întreaga armată greacă sau romană purta cu ea o vatră sacră în care era întreţinut zi şi noapte focul sacru <nota 47>. Armata romană era întovărăşită de auguri şi de pullarii; armata greacă de un ghicitor.

Să privim o armată romană în momentul când se pregăteşte de luptă. Consulul cere să i se aducă un animal şi îl loveşte cu securea; victima cade: măruntaiele ei vor arăta care este voinţa zeilor. Un haruspiciu le cercetează şi, dacă semnele sunt favorabile, consulul face semn că bătălia poate să înceapă. Planurile cele mai iscusite, împrejurările cele mai favorabile nu slujesc la nimic dacă zeii nu îngăduie lupta. Esenţa artei militare la romani consta în a nu fi silit niciodată de către inamic să lupţi atunci când zeii nu-ţi erau prielnici. De aceea făceau zilnic din tabăra lor fel de citadelă.

Să privim acum o armată grecească şi să luăm drept exemplu bătălia de la Plateea. Spartanii sunt aşezaţi în şir drept, fiecare la postul lui de luptă; fiecare poartă pe cap o cunună, iar cântăreţii din flaut intonează imnuri religioase. Regele, aflat cu câţiva paşi îndărătul rândurilor de soldaţi, sacrifică animalele. Dar în măruntaie nu se citesc semne prielnice, şi trebuie aduse noi jertfe sunt jertfite atunci alte animale, rând pe rând. În tot acest răstimp, cavaleria persană se apropie, aruncă un nor de săgeţi, mulţi spartani sunt ucişi. Dar armata spartană nu se clinteşte din loc, fără a se apăra măcar de săgeţile duşmanului, fiecare soldat având-şi scutul la picioare, aşezat pe pământ:

aşteaptă ca zeii să le dea încuviinţarea să pornească la luptă. În cele din urmă, în măruntaiele victimelor se

ivesc semnele favorabile: atunci spartanii îşi ridică scuturile de jos, apucă săbiile, se luptă şi înving <nota 48>.

După fiecare victorie era închinată o jertfă; aici trebuie căutată originea ceremoniei triumfului, atât de cunoscută la romani şi care nu era mai puţin răspândită la greci. Acest obicei rezultă din părerea ce punea victoria pe seama zeilor cetăţii, înaintea bătăliei, armata le adresa o rugăciune, asemănătoare cu cea pe care o citim în Eschil: „Dacă învingem şi dacă oraşul nostru e salvat, vă făgăduiesc vouă, zei ce locuiţi şi stăpâniţi pământurile noastre, să stropesc altarele voastre cu sângele oilor, să vă jertfesc tauri şi să aşez în templele voastre sfinte trofeele cucerite prin puterea lăncii” <nota 49>. În virtutea acestei făgăduieli, învingătorul era dator să închine jertfe. Armata se întorcea în acest scop în oraş; ea se ducea la templu, alcătuind o lungă procesiune şi cântând un imn sacru, thriambos <nota 50>.

La Roma ceremonia era aproape aceeaşi. Armata se ducea în procesiune la principalul centru din oraş; preoţii mergeau în fruntea cortegiului, mânând animalele pentru sacrificiu. Odată ajuns la templu, generalul jertfea victimele în cinstea zeilor. Pe drum, soldaţii purtau o cunună, aşa cum se cuvenea, fiind vorba de o ceremonie sacră, şi cântau un imn, ca în Grecia. E adevărat că va veni o vreme când soldaţii nu vor şovăi să înlocuiască imnul prin cântece ostăşeşti sau prin vorbe batjocoritoare la adresa generalului lor. Dar vor păstra totuşi obiceiul de a repeta din când în când străvechiul refren, Io triumphe <nota 51>. De la acest refren sacru se trăgea şi numele ceremoniei.

Astfel, în timp de pace, ca şi în timp de război, religia intervenea în toate actele umane. Ea era pretutindeni prezentă, ea îl învăluia pe om din toate părţile.

Sufletul, trupul, viaţa particulară, viaţa publică,

mesele, sărbătorile, adunările, tribunalele, războaiele, totul se afla sub stăpânirea religiei cetăţii. Ea reglementa toate acţiunile omului, dispunea de toate clipele vieţii sale, stabilea toate obiceiurile sale. Ea îl guverna pe om cu o autoritate atât de absolută, încât nimic din ce-l privea pe acesta nu mai rămânea în afara ei.

Ar însemna să avem o idee foarte falsă despre natura omenească dacă am crede că această religie a anticilor era o imposturǎ sau o comedie. Montesquieu pretinde că romanii nu-şi atribuiseră un cult decât pentru a ţine în frâu poporul. Nicio religie n-a avut vreodată o astfel de origine, şi orice religie care a ajuns să se sprijine doar pe acest motiv de utilitate publică nu a avut viaţă lungă. Montesquieu mai spune că romanii îşi puneau religia în slujba statului; mai adevărată este însă afirmaţia contrarie; când citeşti câteva pagini din Titus Livius e cu neputinţă să nu fii izbit de absoluta dependentă în care se aflau acei oameni faţă de zei. Nici romanii şi nici grecii nu au cunoscut acele jalnice conflicte dintre biserică şi stat, atât de obişnuite în alte societăţi. Dar acestea se explică doar prin faptul că la Roma ca şi la Sparta şi Atena, statul era aservit religiei. Nu pentru că ar fi existat vreodată vreun grup de preoţi care să-şi fi impus dominaţia. Statul antic nu se supunea unui sacerdoţiu, ci însăşi religiei sale. Acest stat şi această religie erau atât de contopite, încât era cu neputinţă nu numai un conflict între ele, ci însuşi faptul de a le deosebi era o imposibilitate.

<titlu> NOTE

1. Salvarea oraşelor sâni mesele în comun. Athenaios, V, 2. Pollux, 34 menţionează ospeţele publice sau ospeţele solemne în rândul sărbătorilor religioase.

2. Odiseea, III, 5 – 9; 43 – 50; 339 – 341.

3. Athenaios, X, 49, după Fanodemos.

4. Xenofon, Stalul atenian, 3: oraşul sacrifică public multe victime, iar poporului i se dăruieşte un ospăţ şi

carnea victimelor este împărţită. Cf. Sholiastul lui Aristofan.

Norii, 386. Plutarh, Penele, 11 şi Isocrate, Areopagiticul, 29 menţionează obiceiul ospeţelor la Alena.

5. Athenaios, V, 2: legiuitorii au rânduit praznicele în cadrul phyliilor şi al triburilor precum şi cele din cadrul fratriilor. Acelaşi scriitor menţionează la Argos mesele publice şi, la Sparta, mesele luate la sărbătoare care sunt diferite de mesele comune zilnice (Athenaios, XI, 66). El dă o lungă descriere a meselor sacre din oraşele Figalia şi Naucratis, menţionând şi riturile care le însoţeau, libaţiile, imnurile (IV, 32). Vorbeşte şi de cele din Tarent: oraşul sacrifică în fiecare lună boi şi face mese comune (IV, 61). Mai face aluzie la acest obicei, X, 25. Pindar, în Nemeene, XI, descrie mesele sacre de la Tenedos. Cf. Diodor, XI, 72.

6. Athenaios, V, 2: iau masa împreună în fiecare zi în jurul pritanului înţelept şi mesele comunesunt salvarea oraşelor.

7. Vezi un decret citat de Atheniaos, VI, 26: cel care nu vrea să mănânce la masa comună, să fie dus la tribunal.

8. Plutarh, Solon, 24: acelaşi lucru şi la Solon, despre masa luată în public, pe care acesta a numit-o a lua masa în comun. Athenaios, VI, 26; numele de comesean era în vechime vestit şi sacru… După legile vechi cele mai multe dintre oraşe până şi azi îi numără pe paraziţi printre cei mai onoraţi.

— Filochoros, fragm. 156; Glitodemos, fr. 11. Pollux, VI, 35.

9. Demostene, Despre coroană, 53. Aristotel, Politica, VII, I, 19. Pollux, VIII, 155. Pausanias, V, 15.

10. Fragment din Safo, în Athenaios, XV, 16.

11. Fragment din Chairemon, în Athenaios, XV, 19.

12. Platon, Legile, XII, 956. Cicero, Despre legi, II, 18. Vergiliu, V, 70, 774; VII, 135; VIII, 274. La fel la hinduşi, în ceremoniile religioase, trebuia să porţi o

coroană şi să fii îmbrăcat în alb. Legile lui Manu. IV, 66, 72.

13. Hermias, în Athenaios, IV, 32: Rostind rugăciunile strămoşeşti pe care crainicul sacru le înşiră, fac împreună libaţii.

14. Vezi autorii citaţi de Athenaios, I, 58; IV, 31 şi 32; XI, 66.

15. Athenaios, IV, 19; IV, 20.

16. Aristotel, Politica, VII, 9, 2 – 3, ed. Didot, p. 611.

17. Vergiliu, VII, 174 şi urm.; VIII, 102-111, 283 – 305.»

18. Dionysios, Livius, XL, 59.

19. Cicero, Oratorul, III, 19: preoţii vechi, din pricina mulţimii sacrificiilor, au vrut să fie preoţi care îngrijeau de ospeţe trei bărbaţi... ca să facă acele sacrificii la jocuri. cuvântul epulum era folosit pentru mesele în cinstea zeilor. Festus, éd. Millier, p. 78: comeseni... li s-a dat acestora numele fiindcă aveau puterea de a impune ospeţe lui Jupiter şi celorlalţi zei. Vezi Titus Livius, XXV, 2; XXVII, 36; XXIX, 38; XXXIII, 42; XXXIX, 46; în întregul for II, 23. Auius Gellius, XII, 8. Titus au fost întinse paturi pentru a sta la masă. Cicero, pro Murena, 36: când se dă ospăţ poporului roman.

20. Dionysios, II, 23: me katalipein ton parastâten, 6 synéspeise kai synéthyse kai koinôn hierôn metéshe. Istoricul aplică aceasta meselor comune ale spartanilor pe care le compară de altfel cu mesele comune ale romanilor.

21. Festus, v. Amburbiales, éd. Millier, p. 5. Macrobiu, Saturnalia, III, 5. Descrierea sărbătorii se află la Tibul, c. II, elegia 1.

22. Plutarh, Numa, 14: să nu li se facă zeilor libaţii cu vin dintr-o viţă netăiată. Varro, Despre limba latină, VI, 16: câţiva făceau cunoscute locurile unde începea culesul viilor stabilite de către preoţi, aşa cum se întâmplă şi acum la Roma; căci preotul lui Jupiter ia auspiciile pentru a

începe culesul viei şi, când a poruncit să strângă via, se fac jocuri în cinstea lui Jupiter.

— Pliniu, XVIII, 2: Şi nu gustau din vinul cel nou înainte ca preoţii să verse libaţii din primele roade.

— Pentru sărbătorile care precedau recolta, v. Vergiliu, Georgice, I, 340 – 350.

23. Platon, Legile, II, p. 584. Demostene, Contra lui Midias, 10. Demostene, Contra lui Timocrates, 29; să nu se discute despre afaceri când este sărbătoare.

— Cicero, Despre legi, II, 12: în zilele de sărbătoare cei liberi trebuie să aibă odihna proceselor, iar sclavii să fie scutiţi de trudă şi munci. Macrobiu, I, 16: Preoţii socoteau că sărbătorile sunt profanate dacă se făcea vreo muncă.

24. Demostene, Contra lui Timocrates, 29. Aceeaşi prescripţie la Roma; Macrobiu, Saturnalia, I, 15: la sărbători este ispăşitor să îmblânzeşti forţa cuiva, Cf. Cicero, Despre legi, II, 12: încetarea certurilor.

25. Varro, Despre limba, latină, VI, 27. Servieius, ad Aen., VIII, 654. Macrobiu, Saturnalia, I, 14; 1, 15.

26. Cenzorinus, Despre ziua de naştere, 22.

27. Această operaţiune se numea a curăţi sau a purifica oraşul. Hipponax, edit. Bergk, fragmentul 60. – în latină se spunea lustrare. Cicero, De divinatione, I, 45: cenzorul să purifice prin sacrificii poporul.

— Servais, ad Aen., 283: după sacrificiile de expiere aduse din cinci în cinci ani, fiecare cetate era purificată.

28. Diogene Laerţiu, Sacrale, c. 23; după luna thargelion atenienii purifică cetatea. Harpocration, v. phărmakos: la Atena doi bărbaţi scoteau afară din oraş victimele expiatorii în luna thargelion. La fel se purifica în fiecare au căminul casei. Eschil, Hoeforele, 966.

29. Varro, Despre limba latină, VI, 86, 87.

30. Titus Livius, I, 44: a purificat prin sacrificii de ispăşire (la care se jertfeau o scroafă, o oaie şi un laur).

Dionysios din Halicarnas, IV, 22: a chemat pe toţi cetăţenii să vină... să facă purificarea sacrificând un taur, un berbec şi un ţap. Cicero. Oratorul, II, 66: a stabilit Purificarea şi a adus jertfă un taur.

— Servius, ad Aen., III, 279: poporul fiind purificat, zeii sunt împăcaţi. Cf. ibidem VIII, 183. Valerius Maximus redă rugăciunea rostită de cenzor: Cenzorul a stabilit purificarea şi în care sacrificiu să se facă; scribul să dicteze din registrele publice un cântec solemn de rugăciune prin care zeii nemuritori sunt rugaţi să facă mai bune şi mai mari triburile poporului roman (Valerius Maximus, IV, I, 10). Aceste obiceiuri se menţin până în vremea imperiului; Vopiscus, Aurelian, 20: oraşul este purificat, se intonează cântece, Titus Livius I, 44 pare să creadă că ceremonia purificării a fost instituită de Servius. Ea este la fel de veche ca şi Roma. Ceea ce o dovedeşte este că lustratio a Palatinului, adică a oraşului iniţial al lui Romulus, continuă să se facă în fiecare an: Varro, Despre limba latină, VI, 34: poporul este purificat, adică se purifică cetatea veche Palatin înconjurată de mulţime de oameni. Servius Tullius a aplicat probabil cel dintâi lustratio în oraşul mărit de el; el a instituit mai ales censul care însoţea lustraţia, dar nu se confunda cu ea.

31. Putea fi bătut cu vergile sau vândut ca sclav; Dionysios, IV, 15; V, 75; Cicero, pro Coecina, 34. Cetăţenii plecaţi din Roma trebuiau să se întoarcă în oraş în ziua purificării; niciun motiv nu putea să-i scutească de această îndatorire. Aceasta era regula la început; ea nu este îndulcită decât în cele două secole ale republicii; Velleius, II, 7, 7; Titus Livius, XXIX, 37; Aulus Gellius, V, 19.

32. Cicero, Despre legi, III, 3; Pro Flacco, 32. Titus Livius, I, 43. Dionysios, IV, 15; V, 75. Varro, Despre limba latină, VI, 93. Plutarh, Cato major, 16.

33. Despre această concepţie a anticilor, vezi Cassais Hemina în Macrobiu, I, 16.

34. Despre zilele nefaste la greci, vezi Hesiod, Munci şi zile, v. 710 şi urm. Zilele nefaste se numeau emêrai apôphrades (Lisias, Pro Phania, fragm., ed. Didot, vol. II, p. 278). Cf. Herodot, VI, 106. Plutarh, De defectu aracul, 14; Deşi apud Delphos, 20.

35. Cicero, pro Murena, i. Titus Livius, V, 14; VI, 41; XXXIX, 15. Dionysios, VII, 59; IX, 41; X, 32. Pliniu, în Panegiricul lui Traian, 63 aminteşte încă lunga rugăciune a comiţiilor.

36. Eschine, în Timarchum, 23: după ce se aduce victima, iar crainicul rosteşte rugăciunile strămoşeşti. Id., în Cresiph., 2 – 6. Pollux, VIII, 104: cei care purificau biserica mergeau în jurul ei tăind purceii. De aici expresia lui Aristofan, Acharnienii, 44: entos tou kathdrmalos pentru a desemna locul adunării. Cf. Dinarchos, în Aristog., 14.

37. Demostene aminteşte această rugăciune fără a cita formula, Despre prevaricaţiunile ambasadei, 70. Se poate face o idee după parodia lui Aristofan din piesa Femeile la sărbătoarea zeiţei Demetra, v. 295 – 350.

38. Aristofan, Acharnienii, 171: este semn ceresc.

39. Idem, Femeile la sărbătoarea zeiţei Demetra, 381 şi Sholiastul: se obişnuia să-ţi pui mai întâi coroana. Era un obicei vechi.

— Cicero, în Vatinium, 10: În rostre, în acel templu construit după ce au fost consultaţi augurii.

— Servius, ad Aen., XI, 301, spune că la antici orice discurs începea printr-o rugăciune, şi citează ca dovadă discursurile pe care le avem de la Gato şi fraţii Gracchi.

40. Varro, în Aulus Gellius, XIV, 7: că atesta nu este bun decât în locul hotărât prin consultarea augurilor, care să fie numit templu şi să se facă prin senatus consullum. Cf. Servius, ad Aen., I, 446; VII, 153; şedinţa senatului nu putea să se ţină decât în loc sfânt. Gf. Cicero, Către prieteni, X, 12.

41. Varro, în Aulus Gellius, ibid.: trebuie să fie sacrificată victima şi să se ia auspiciile mai înainte de a acea loc şedinţa senatului.

— Suetoniu, Augustus, 35. Dio Cassius, LIV, 30.

42. Andocide, De suo reditu, 15; Despre mistere, 44; Antifon, Super choreuta, 45; Licurg, în Leocratem, 122. Demostene, Contra lui Midias, 114. Diodor, XIV, 4. Xenofon, Hellenicele, II, 3, 52.

43. Aristofan, Viespile, 860 – 365. Cf. Iliada, XVIII, 504.

44. Se pot consulta în Titus Livius, I, 32, „riturile” declaraţiei de război. A se compara cu Dionysios, 11, 72; Pliniu/XXII, 2, 5; Servius, ad Aen., IX, 52; X, 14. Dionysios I, 21 şi Titus Livius, I, 32, atestă că această instituţie era comună mai multor oraşe italice. – în Grecia la fel, războiul era declarat de un crainic, Tucidide, I, 29; Pausanias, IV, 5, 8. Pollux, IV, 91.

45. Titus Livius, I, 19; descrierea exactă şi amănunţită a ceremoniei se află la Vergiliu, VII, 601 – 617.

46. Dionysios, IX, 57: consulii porneau la război numai după ce făceau rugăciuni zeilor şi purificau armata. Xenofon, Hellenicele, III, 4, 3; IV, 7, 2; V, 6, 5. A se vedea în Xenofon, Statul spartan, 13 (14), seria de sacrificii pe care comandantul unei armate spartane le făcea înainte de a ieşi din oraş, înainte de a trece hotarul şi pe care o reînnoia apoi în fiecare dimineaţă înainte de a da ordinul de pornire.

— La plecarea unei flote, atenienii, ca şi romanii, oferă un sacrificiu; de comparat cu Tucidide, VI, 32 şi Titus Livius, XXIX, 27.

47. Herodot, IX, 19. Xenofon, Statul spartan, 13. Plutarh, Licurg, 22. În fruntea oricărei armate greceşti mergea un pyrphoros ducând focul sacru (Xenofon, Stalul spartan, 13; Herodot, VIII, 6; Pollux, I, 35; Hesychius, v. pirphoros). La fel, într-o tabără romană exista întotdeauna

o vatră cu foc aprins (Dionysios, IX, 6). Btruscii aveau de asemenea un cămin în armatele lor (Plutarh, Publicola, 17); Titus Livius, II, 12 semnalează un foculeţ aprins la sacrificiu, însuşi Sulla avea un cămin în faţa cortului (Iulius Obsequens, 116).

48. Herodot, IX, bl-62.

49. Eschil, Cei şapte contra Tebei, 252 – 260. Euripide Fenicienele, 573.

50. Diodor, IV, 5. Fotios: thriambos, epideixis nikes, pompé.

51. Titus Livius, XLV, 39: Chiar şi zeii, nu numai oamenii au nevoie de triumf… Consulul ce porneşte la război rosteşte rugăciuni în Capitoliu învingător, după terminarea războiului, aduce onorurile triumfului în Capitoliu aceloraşi zei cărora le-a rostii rugăciunile, arătând în public darurile vrednice de poporul roman.

— Titus Livius, V, 23; X, 7. Varro, Despre limba latină, VI 68 Plini», Istoria naturală, VII, 56; XXXIII, 7, 36.

<titlu> CAPITOLUL VIII

<titlu> Ritualurile şi analele

Caracterul şi virtutea religiei anticilor nu constau în a înălţa înţelegerea omenească până la conceperea absolutului, în a deschide spiritului însetat de cunoaştere un drum strălucitor, la capătul căruia să i se pară că întrevede divinitatea. Această religie era un conglomerat de credinţe mărunte, de practici mărunte, de rituri minuţios respectate, în care nu trebuia să cauţi niciun înţeles, nefiind necesar nici să reflectezi asupra lor şi nici să-ţi dai prea bine seama de sensul lor. cuvântul religie nu însemna ceea ce înseamnă pentru noi; astăzi prin acest cuvânt înţelegem un cuprins de dogme, o doctrină asupra lui Dumnezeu, un simbol de credinţă despre misterele ce sunt în noi şi în jurul nostru; acelaşi cuvânt însemna pentru antici un ansamblu de rituri, ceremonii, acte ţinând de un cult exterior. Doctrina avea prea mică importanţă;

importante erau doar practicile; doar ele erau strict obligatorii. Religia era o legătură materială, ce-l înlănţuia pe om, făcând din el un sclav. Această legătură era făurită de omul însuşi şi totodată el îi era supus. Se temea de ea şi nu îndrăznea nici să judece cu propria-i minte, nici să discute, nici să privească lucrurile în faţă. Zei, eroi şi morţi cereau din parte-i un cult material, iar el le plătea ceea ce le datora, spre a-şi face din ei prieteni, şi, mai mult chiar, spre a nu-şi face din ei duşmani.

Omul se bizuia prea puţin pe prietenia lor. Erau zei invidioşi, iuţi la mânie, incapabili de ataşament şi de bunăvoinţă, în stare să se războiască oricând şi din orice cu omul <nota 1>. Nici zeii nu-l iubeau pe om, nici omul nu-şi iubea zeii. El credea în existenţa lor, dar uneori ar fi vrut ca ei să nu existe. El se temea chiar de zeii săi casnici şi ai neamului, fiindu-i întruna frică să nu fie trădat de ei. Principala sa grijă era să nu stârnească ura acestor făpturi invizibile, întreaga-i viaţă se străduia să le domolească mânia, paces deorum quaerere*, zice poetul. Dar cum să le fie pe plac? Cum, mai ales, să fie sigur că le este pe plac şi că-i are de partea sa? Omul a crezut că găseşte soluţia în folosirea anumitor formule. Cutare rugăciune alcătuită din cutare cuvinte, avusese drept urmare succesul dorit; neîndoielnic deci că fusese auzită de zeu, că avusese o anumită influenţă asupra lui, că fusese puternică, mai puternică decât zeul, de vreme ce acesta nu-i putuse rezista. Termenii misterioşi şi sacri ai acestor rugăciuni au fost aşadar păstraţi cu grijă. După tată i-a repetat şi fiul. De îndată ce s-a inventat scrierea, omul i-a consemnat în scris. Fiecare familie, cel puţin fiecare familie religioasă, a posedat o carte unde erau înscrise formulele de care s-au slujit strămoşii ei şi care i-au înduplecat pe zei. Era o armă pe care omul o folosea împotriva nestatorniciei zeilor. Dar nu era voie să schimbi niciun cuvânt, ba nici măcar o singură silabă din această formulă, şi, mai cu seamă,

trebuia respectat cu străşnicie ritmul în care era cântată. Altminteri rugăciunea îşi pierdea orice putere, iar zeii nu mai puteau fi influenţaţi <nota 2>.

Dar „formula nu era de ajuns: pe lângă ea mai existau şi o seamă de acte exterioare ce trebuiau executate întocmai, în toate amănuntele lor. Cele mai mici gesturi ale sacrificatorului şi cele mai neînsemnate părţi din îmbrăcămintea sa trebuiau să se conformeze unor reguli stricte. Unui zeu trebuia să i te adresezi cu capul acoperit;

<nota>

— Căuta să obţină bunăvoinţa zeilor (lat.).

</nota>

altuia dimpotrivă, cu capul descoperit; altuia cu umărul acoperit de togă. În cursul unor anumite ritualuri trebuia să fii desculţ. Unele rugăciuni nu aveau putere decât dacă cel ce le rostise se rotea apoi de la stânga spre dreapta. Specia de animal ce trebuia sacrificat, culoarea blănii acestuia, felul cum urma a fi spintecat, forma cuţitului, lemnul la a cărui flacără avea să fie friptă carnea, totul era stabilit cu de-amănuntul, pentru fiecare zeu în parte, de către religia fiecărei familii şi a fiecărei cetăţi. Zadarnic oferea zeilor din toată inima şi cu fervoare animalele cele mai grase; dacă unul dintre nenumăratele rituri ale sacrificiului era neglijat, sacrificiul nu mai avea nicio valoare. Cea mai mică încălcare a regulii făcea dintr-un act sacru un act nelegiuit. Cea mai neînsemnată modificare tulbura pe de-a-ntregul religia patriei, preschimbându-i pe zeii protectori în duşmani înverşunaţi. Iată de ce preotul ce aducea la Atena fie şi cea mai neînsemnată modificare riturilor străvechi era pedepsit cu cea mai mare severitate <nota 3>; iată de ce senatul Romei îi dădea jos din rangul lor pe consulii şi dictatorii ce săvârşiseră până şi cea mai mică greşeală în cursul unui sacrificiu.

Toate aceste formule şi practici fuseseră lăsate drept

moştenire de către strămoşi, care le puseseră la încercare şi în faţa cărora îşi dovediseră eficacitatea. Trebuia să te bizui pe ceea ce făcuseră strămoşii, şi suprema pietate consta în a face ca şi ei. Faptul că o credinţă se schimba era aproape lipsit de importanţă: credinţa se putea modifica în chip liber de-a lungul secolelor, căpătând cele mai diferite forme, în funcţie de cugetarea înţelepţilor sau de imaginaţia populară. Dar lucrul cel mai important era ca formulele să nu fie uitate şi ca riturile să nu fie modificate. De aceea fiecare cetate avea o carte unde totul era consemnat şi păstrat.

Obiceiul cărţilor sacre era universal la greci, la romani, la etrusci <nota 4>. Uneori ritualul era scris pe tăbliţe de lemn; uneori pe pânză;

Atena îşi grava riturile pe foi de aramă sau pe stele de piatră, ca să dăinuie veşnic <nota 5>. Roma poseda cărţi ale pontifilor, cărţi ale augurilor, cartea de ceremonii, precum şi o culegere de Indigitamenta. Fiecare oraş îşi avea de asemenea colecţia proprie de imnuri străvechi închinate zeilor săi <nota 6>; limba suferea schimbări odată cu moravurile şi credinţele, dar cuvintele şi ritmul acestor imnuri rămâneau întru totul aceleaşi; în timpul sărbătorilor erau cântate în continuare, chiar dacă nu mai erau înţelese.

Aceste cărţi şi aceste cânturi scrise de preoţi, erau păstrate de ei cu foarte mare grijă. Străinilor nu le erau arătate niciodată. A dezvălui un rit sau o formulă era totuna cu a trăda religia cetăţii şi a-ţi lăsa zeii pradă duşmanului. Din dorinţa de a le păzi şi mai bine erau ascunse chiar şi de locuitorii cetăţii, numai preoţii având dreptul de a le cunoaşte.

Aceste popoare socoteau că tot ce este străvechi este vrednic de respect şi sacru. gând un roman voia să spună că ţine foarte mult la un anume lucru se exprima astfel: Acest lucru este pentru mine asemenea unui lucru

străvechi. Grecii foloseau o expresie asemănătoare <nota 7>. Oraşele ţineau foarte mult la trecutul lor, pentru că în trecut ele aflau atât originea cât şi toate regulile religiilor. Ele simţeau nevoia să-şi amintească, pentru că întregul lor cult se întemeia pe amintiri şi pe tradiţii. De aceea istoria avea pentru antici mult mai multă importanţă decât pentru noi. Ea a existat înainte de Herodot sau de Tucidide; scrisă sau nescrisă, simplă tradiţie orală sau carte, ea a fost contemporană cu naşterea cetăţilor. Nu exista niciun oraş, oricât de mic şi de necunoscut, care <să nu acorde cea mai mare atenţie păstrării amintirii a ceea ce se petrecuse în sânul lui. Şi asta nu din vanitate, ci pentru că aşa cerea religia. Fiecare oraş socotea că nu are dreptul să uite nici cel mai mic amănunt din trecutul lui; căci tot ce i se întâmpla avea o legătură oarecare cu cultul său.

<nota>

— Formulare rituale (lat”).

</nota>

Istoria începea prin actul întemeierii, spunând numele sacru al întemeietorului. Ea continua prin legenda zeilor cetăţii şi cea a eroilor protectori. Îi învăţa pe oameni data, originea, raţiunea fiecărui cult, explicându-i riturile obscure, în ea erau consemnate minunile făcute de zeii ţinutului şi prin care îşi manifestaseră puterea, bunătatea sau mânia. Erau descrise, de asemenea, ceremoniile, prin care preoţii au îndepărtat cu iscusinţă o prevestire rea sau au potolit mânia zeilor. Erau notate şi epidemiile ce au izbucnit în cetate, precum şi formulele sacre prin care au fost vindecate, în ce zi a fost sfinţit un templu şi pentru care pricină un sacrificiu sau o sărbătoare au fost instituite. Erau înscrise aici toate evenimentele ce aveau un raport oarecare cu religia, războaiele victorioase ce dovedeau că zeii au sărit în ajutorul cetăţii şi în care au luptat adeseori înşişi aceşti zei, înfrângerile ce le vădeau mânia şi în urma cărora a fost instituit un sacrificiu de

ispăşire. Toate acestea erau înscrise în carte spre învăţătura şi întru pietatea urmaşilor. Această istorie era dovada materială a existenţei zeilor naţionali; căci întâmplările pe care le cuprindea erau forma vizibilă sub care aceşti zei se arătaseră din veac în veac. Printre aceste fapte chiar, multe prilejuiau ele însele aniversări, adică sacrificii, sărbători, jocuri sacre. Istoria cetăţii îi spunea cetăţeanului tot ce trebuia să creadă şi tot ce trebuia să adore.

De aceea această istorie era scrisă de preoţi. Roma avea analele pontifilor; preoţii sabini, preoţii samniţi, preoţii etrusci aveau, de asemenea propriile lor anale <nota 8>. De la greci ne-a rămas amintirea unor cărţi sau anale sacre existente la Atena, Sparta, Delfi, Naxos, Tarent <nota 9>. când Pausanias a străbătut Grecia, pe vremea împăratului Hadrian, preoţii din fiecare oraş i-au istorisit vechile întâmplări din acele locuri; ei nu le inventau; le aflaseră din analele lor.

Acest fel de istorie avea un caracter cu totul local. Ea începea cu întemeierea, pentru că tot ce era anterior acestei date nu interesa câtuşi de puţin Cetatea;

şi de aceea anticii au ignorat cu desăvârşire originile neamului lor. Această istorie nu consemna decât evenimentele ce au avut legătură directă cu cetatea, toate celelalte fiind cu totul lăsate la o parte. Fiecare cetate îşi avea istoria ei specială, aşa cum îşi avea religia şi calendarul propriu.

Probabil că aceste anale ale oraşelor erau foarte aride, foarte bizare în ceea ce priveşte fondul şi forma. Nu erau operă de artă ci operă religioasă. Mai târziu s-au ivit scriitorii, povestitori ca Herodot, gânditori ca Tucidide. Istoria a scăpat atunci din mâinile preoţilor şi s-a transformat. Din nefericire, aceste frumoase şi strălucite scrieri ne fac însă să regretăm vechile arhive ale oraşelor şi tot ceea ce ele ne-ar fi putut spune despre credinţele şi

viaţa intimă a anticilor. Aceste nepreţuite documente, ce par a fi fost ţinute secrete, ce nu ieşeau niciodată din sanctuare, care nu erau niciodată copiate şi pe care le citeau numai preoţii au pierit toate, şi nu ne-a mai rămas despre ele decât o slabă amintire.

Este adevărat că această amintire are o mare valoare pentru noi. Fără ea am fi poate îndreptăţiţi să refuzăm tot ceea ce Grecia şi Roma ne povestesc despre istoria lor străveche; toate aceste povestiri ce ne par astăzi atât de puţin verosimile, pentru că sunt atât de deosebite de obiceiurile noastre şi de felul nostru de a gândi şi de a acţiona, ar putea trece drept rodul imaginaţiei oamenilor. Dar această amintire ce ne-a rămas cu privire la existenţa vechilor anale ne arată cel puţin respectul pios al anticilor faţă de istoria lor. Ştiu că în aceste arhive faptele erau înscrise cu religiozitate, pe măsură ce se produceau. Fiecare pagină din aceste cărţi sacre era contemporană cu evenimentul pe care-l povestea. Materialmente era cu neputinţă ca aceste documente să fie alterate; căci erau păzite de preoţi, iar religia era cum nu se poate mai interesată ca ele să rămână neschimbate. Nu-i era uşor nici măcar pontifului, pe măsură ce scria rândurile, să însereze cu bună ştiinţă faptele potrivnice adevărului. Căci exista credinţa că orice întâmplare venea de la zei, că dezvăluia voinţa lor, că era un prilej de a zămisli, întru folosul generaţiilor viitoare, amintiri pioase şi acte sacre. Orice întâmplare ce avea loc în cetate făcea pe dată parte din religia viitorului, înţelegem deci lesne cum asemenea mentalitate putea isca multe erori involuntare, rezultând din credulitatea oamenilor şi din predilecţia lor pentru caracterul miraculos al credinţei în zeii neamului; dar niciodată nu poate fi vorba de o minciună voită; căci aceasta ar fi constituit o nelegiuire faţă de zei, prihănind sacralitatea analelor şi alterând religia. Putem deci crede că, chiar dacă o bună parte din ceea ce era scris în aceste

cărţi nu era adevărat, preotul socotea că tot ce se află aici este cel mai curat adevăr. Or, pentru istoricul ce caută să străpungă întunericul ce învăluie acele timpuri străvechi, faptul că ştie că are de a face eventual cu erori, dar nu cu falsuri, constituie un puternic motiv de încredere. Aceste erori fiind contemporane cu străvechile timpuri pe care le studiază, pot să-i dezvăluie, dacă nu chiar întâmplările însele, în cele mai mici amănunte ale lor, cel puţin credinţele sincere ale oamenilor.

Alături de anale, de documentele scrise şi autentice mai există şi o tradiţie orală, perpetuată de locuitorii cetăţii: nu tradiţia vagă şi indiferentă pe care o cunosc timpurile moderne, ci tradiţia scumpă oraşelor, ce nu varia în funcţie de imaginaţia fiecărui individ, şi pe care nu aveai dreptul să o modifici; căci ea făcea parte din cult şi era alcătuită din povestiri şi cântece ce se repetau de la an la an, cu prilejul sărbătorilor religioase. Aceste imnuri sacre şi imuabile fixau amintirile trecutului şi reînviau întruna tradiţia.

Nu putem crede, fără îndoială, că această tradiţie era tot atât de exactă ca şi analele. Dorinţa de a-i lăuda pe zei putea fi mai puternică decât dragostea de adevăr. Totuşi, ea reflecta, probabil, conţinutul analelor, aflându-se de obicei, în deplin acord cu ele. Căci acestea erau scrise de aceiaşi preoţi ce vegheau la buna desfăşurare a sărbătorilor în timpul cărora erau cântate povestirile străvechi.

A venit de altminteri o vreme când aceste anale au fost divulgate; Roma le-a publicat în cele din urmă pe ale sale; au fost cunoscute şi analele celorlalte oraşe italiene; preoţii din oraşele greceşti au început să povestească întâmplările cuprinse în analele acestor oraşe <nota 10>. Aceste monumente autentice au fost studiate şi cercetate. S-a alcătuit astfel o şcoală de erudiţii începând cu Varro şi cu Verrius Flaccus, şi terminând cu Aulus Gellius şi

Macrobius. Întreaga istorie antică a fost astfel dezvăluită. Au fost corectate cele câteva erori ce se strecuraseră în cadrul tradiţiei, şi pe care istoricii epocii precedente le repetaseră; s-a aflat, de exemplu, că Porsenna cucerise Roma şi că galii fuseseră plătiţi cu aur. A început astfel perioada criticii istorice. Or, merită să observăm că o asemenea critică, ce urca până la izvoare şi studia analele, n-a întâlnit aici nimic care să-i dea dreptul să nege edificiul istoric construit de istorici ca Herodot şi ca Titus Livius.

<titlu> NOTE

1. Plutarh, De defectu oracular, 14: aducând sacrificii oamenii acţionează, împotriva actelor de răzbunare ale zeilor, ale demonilor îmblânziţi prin sacrificii expiatorii şi liniştiţi pe care îi numesc distrugători şi răzbunători.

2. Despre vechile imnuri pe care grecii continuau să le intoneze în ceremonii, vezi Pausanias, I, 18; VII, 15, în fine; VII, 21; IX, 27, 29, 30. Cicero, Despre legi, II, 15 notează că oraşele greceşti aveau grijă să păstreze ritmurile vechi, să păstreze melodia veche a vocilor. Platon, Legile, VII, p. *99 – 800, se conformează regulilor vechi când prescrie ca imnurile şi melodiile să rămână neschimbate.

— La romani, formulele de rugăciuni erau fixate de un ritual; vezi Varro, Despre limba latină şi Cato, passim. Quintilian, I, 11: religia se opune să fie schimbate cântecele saliene, abia înţelese de preoţi şi trebuie folosite doar de cei iniţiaţi.

3. Demostene, în Neoeram, 116, 117. Varro citează câteva cuvinte din libri sacrorum a căror limbă era arhaică (Despre limba latină, V, 97).

— Despre respectul grecilor pentru obiceiurile vechi, vezi câteva exemple ciudate în Plutarh, Quest. grec., 26, 31, 35, 36, 58. Gândirea veche este bine oglindită de Isocrate, Areopagiticul, 29 – 30 şi în întregul discurs împotriva lui Neaeros.

4. Pausanias, IV, 27. Plutarh, împotriva lui Colotes, 17. Pliniu, Istoria naturală, XIII, 21. Valerius Maximils.

I, 1, 3. Varro, Despre limba latină, VI, 16. Cenzorifius1, 17. Festus, v. Rituales.

5. Pollux, VIII, 28: tăbliţe de bronz pe care din vechime erau. Întipărite legile despre altare şi zeii strămoşeşti. Se ştie că unul din sensurile cele mai vechi ale cuvântului nômos este cel de rit sau regulă religioasă.

— Lisias, în Nicomachum, 17: trebuie să aducă jertfele înscrise pe tăbliţe de legi şi pe stele.

6. Athenaios, XIV, 68 citează imnurile antice din Atena; Elian, II, 39, pe cele ale cretanilor; Pindar, Pitianice, V, 134, pe cele din Cirene; Plutarh, Tezeu, 16 cel* ale beoţienilor; Tacit, Anale, IV, 43, cântecele profeţilor pe care le păstrau spartanii şi mesenienii.

7. Este un obicei din tală-n fiu la noi. Aceste cuvinte revin des la Tucidide şi la oratorii atici.

8. Dionysios, II, 49. Titus Liyius, X, 33. Cicero, De divinatione, II, 41; I, 33; II, 23. Cenzorinus, 12, 17. Suetoniu, Claudiu, 42. Macrobiu, I, 12; V, 19. Solin. II, 9. Servius, VII, 678; VIII, 398. Scrisorile lui Marcus Aurelius, IV, 4.

9. Vechile anale de la Sparta eroi, palaiotatoi anagraphai sunt menţionate de Plutarh, împotriva lui Colotes, 17; de Athenaios, XI, 49; de Tacit, Anale, IV, 43. Plutarh, Solon, 11 vorbeşte de cele de la Delfi. Mesenienii înşişi aveau Anale şi monumente sculptate din bronz foarte vechi, care coborau, spuneau ei, până la invazia dorică (Tacit, ibidem). Dionysios din Halicarnas, de Tkucyd. hist., ed. Reiske, vol. VI, p. 819: câte monumente au fost salvate pe lângă locurile natale, recunoscute după neamuri şi după oraşe, inscripţii păstrate fie în locuri sacre, fie profane.

— Polibiu semnalează de asemenea şi inscripţiile publice ale oraşelor (XII, 10).

10. Cicero, Oratorul, II, 12: Preotul consemna în scris

toate lucrurile din fiecare an şi le expunea încât puterea să fie cunoscută poporului. Cf. Servius, ad Aen., I, 373. Dionysios declară că el cunoaşte cărţile sacre şi analele secrete ale Romei (XI, 62). – în Grecia, începând dintr-o epocă destul de timpurie, au existat logographoi, care consultau şi copiau analele sacre ale oraşelor; vezi Dionysios, de Thucyd. histor., c. 5, ed. Reiske, p. 819.

## <titlu> CAPITOLUL IX

## <titlu> Guvernarea cetăţii. Regele

### <titlu> 1. AUTORITATEA RELIGIOASĂ A REGELUI

Nu trebuie să ne închipuim că o cetate, în momentul când ia naştere, deliberează asupra ocârmuirii pe care urmează să o aibă, îşi caută şi îşi discută legile, îşi alcătuieşte instituţiile. Nu astfel s-au zămislit legile şi s-au întemeiat ocârmuirile. Instituţiile politice ale cetăţii s-au născut odată cu cetatea însăşi, în chiar ziua naşterii ei; fiecare membru al cetăţii le purta în el însuşi; căci ele se aflau în germene în credinţele şi religia fiecărui om.

Religia prescria ca vatra sacră să aibă totdeauna un preot suprem. Ea nu admitea ca autoritatea sacerdotală să fie împărţită. Vatra casnică avea un mare preot, care era tatăl familiei; vatra curiei îşi avea curionul sau fratriarcul său; fiecare trib avea o căpetenie religioasă, căreia atenienii îi spuneau regele tribului. Religia cetăţii trebuia să aibă un pontif.

Preotul vetrei publice purta numele de rege. Uneori i se acordau şi alte titluri: fiindcă înainte de orice era preotul pritaneului, grecii îl numeau pritan; uneori îi mai spuneau şi arhonte. Sub aceste nume diferite, rege, pritan, arhonte, trebuie să desluşim un personaj care este mai ales căpetenia cultului; el întreţine focul din vatra sacră, aduce jertfe şi rosteşte rugăciunile, ocupă locul cel mai de cinste în timpul ospeţelor religioase.

Este mai mult decât evident că vechii regi ai Greciei şi ai Italiei erau în egală măsură preoţi şi regi. Citim în

Aristotel: „Cei ce se îndeletniceau cu sacrificiile publice aduse de cetate sunt, după obiceiul religios, nu preoţi anume investiţi în acest scop, ci acei oameni ce-şi capătă demnitatea de la vatra sacră şi pe care-i cunoaştem sub numele fie de regi, fie de pritani, fie de arhonţi” <nota 1>. Astfel se exprimă Aristotel, adică omul care a cunoscut cel mai bine felul cum erau constituite cetăţile greceşti. Acest pasaj în care lucrurile sunt spuse cu atâta precizie dovedeşte mai întâi că cele trei cuvinte (rege, pritan, arhonte) au fost multă vreme sinonime; dovadă că un străvechi istoric, Charon din Lampsak, scriind o carte despre regii Lacedemoniei, a intitulat-o: Arhonţi şi pritani ai lacedemonienilor <nota 2>. El mai arată aici şi că personajul ce era desemnat printr-unul din aceste trei nume, ba poate chiar prin toate trei în acelaşi timp, era preotul cetăţii, şi că demnitatea şi puterea sa îşi aflau izvorul în cultul vetrei sacre.

Acest caracter sacerdotal al regalităţii aflată la începuturile ei este arătat în chipul cel mai limpede de către scriitorii antici, în Eschil, fiicele lui Danaos i se adresează regelui Argosului în următorii termeni: „Tu eşti pritanul suprem şi tu veghezi peste vatra sacră a acestui ţinut <nota 3>”. În Euripide, Oreste, după ce şi-a ucis mama, îi spune lui Menelaos: „Este drept ca eu fiul lui Agamemnon, să domnesc peste Argos”. iar Menelaos îi răspunde: „Se cuvine oare ca tu, un ucigaş să atingi vasele cu apă lustrală pregătite în vederea jertfelor? Se cuvine oare ca tu să spinteci animalele? <nota 4>”.

Principala funcţie a regelui consta deci în săvârşirea ceremoniilor religioase. Un străvechi rege din Sicyone a fost dat jos de pe tron pentru că, pătându-şi mâinile cu sângele unei crime, nu mai avea dreptul să închine jertfe zeilor <nota 5>. Nemaiputând fi preot, nu mai putea fi nici rege.

Homer şi Vergiliu ni-i arată pe regi luând neîncetat

parte la ceremoniile sacre. Ştim, datorită lui Demostene, că vechii negi ai Atticei aduceau ei înşişi toate jertfele prescrise de religia cetăţii, iar datorită lui Xenofon, că regii Spartei erau căpeteniile religiei lacedemoniene <nota 6>. Lucumonii etrusci erau în acelaşi timp magistraţi, şefi militari, pontifi <nota 7>.

Nu altfel s-au petrecut lucrurile cu regii Romei. Tradiţia îi reprezintă totdeauna ca preoţi. Primul dintre ei a fost Romulus, ce „cunoştea ştiinţa augurală <nota 8> şi care a întemeiat oraşul respectând anumite rituri religioase. Cel de-al doilea a fost Numa; „el îndeplinea, spune Titus Livius, aproape toate funcţiile sacerdotale; dar tot el a prevăzut că urmaşii săi, luptând adeseori în diferite războaie, nu se vor putea dedica totdeauna îndeletnicirilor sacre; drept care a hotărât ca flaminii ** să-i înlocuiască pe regi când aceştia vor lipsi de la Roma”. Sacerdoţiul roman nu era, aşadar, decât un fel de prelungire a regalităţii din primele timpuri <nota 9>.

Aceşti regi-preoţi erau înscăunaţi cu un ceremonial religios. Noul rege, condus pe vârful colinei Capitoliului se aşeza pe un jilţ de piatră, cu faţa întoarsă către miazăzi. La stânga lui stătea un augur, cu capul acoperit cu bentiţele sacre, şi ţinând în mână bastonul augural. El desena în văzduh anumite linii, rostea o rugăciune şi, punându-şi mâna pe creştetul regelui îi ruga pe zei să dea de veste printr-un semn vizibil că acea căpetenie le era pe plac. Apoi, de îndată ce un fulger sau un stol de păsări arătau că zeii îşi dăduseră asentimentul, noul rege îşi lua în stăpânire tronul. Titus Livius «descrie ceremonia înscăunării lui Numa; Dionysios din Halicarnas ne asigură că ea a avut loc întocmai pentru toţi regii şi, după regi, pentru toţi consulii; şi mai adaugă că era

<note>

— Lucumon (sau lucmon) – cuvânt de origine etruscă desemnând un nobil investit cu atribute preoţeşti.

** Flamin-preot ataşat unei divinităţi speciale (lat. flamen).

</note>

practicată chiar şi în vremea sa 10. Un asemenea obicei îşi avea temeiul lui: cum regele urma să fie şeful suprem al religiei şi cum de rugăciunile şi de jertfele închinate zeilor de către el depindea salvarea cetăţii, cetăţenii aveau tot dreptul să se asigure mai întâi dacă acest rege era acceptat de zei.

Anticii nu ne spun cum erau înscăunaţi regii Spartei; ei ne spun totuşi că avea loc cu acel prilej o ceremonie religioasă <nota 11>. Ne dăm chiar seama, datorită unor străvechi obiceiuri ce au dăinuit până la sfârşitul istoriei Spartei, că această cetate voia să fie pe deplin sigură că regii săi erau pe placul zeilor. De aceea îi întreba în această privinţă pe zeii înşişi, cerându-le „un semn semeion”. După Plutarh, iată în ce consta acel semn: „La fiecare nouă ani, eforii aleg o noapte foarte luminoasă, dar fără lună, şi se aşază să aştepte în tăcere, cu ochii ţintiţi către cer. Dacă văd o stea străbătând cerul de la un capăt la altul, înseamnă că regii lor sunt vinovaţi prin cine ştie ce faptă faţă de zei. Atunci îi suspendă din funcţia lor regală, până când oracolul din Delfi spune că o pot exercita din nou <nota 12>”.

<titlu> 2. AUTORITATEA POLITICĂ A REGELUI

Tot astfel cum în familie autoritatea era nedespărţită de sacerdoţiu, iar tatăl, ca mai marele cultului domestic, era în acelaşi timp judecător şi stăpân, tot astfel marele preot al cetăţii era totodată şi căpetenia ei politică. După cum spune Aristotel <nota 13>, demnitatea aceasta îi era conferită de altar. Asemenea suprapunere ce are loc între sacerdoţiu şi putere nu trebuie să ne surprindă. O aflăm la originea majorităţii societăţilor, fie că, pe când popoarele se aflau în perioada copilăriei lor, ele nu puteau fi supuse decât prin religie, fie că biata noastră fire simte nevoia să

nu asculte de nicio altă stăpânire în afară de cea exercitată de o idee morală.

Am arătat că religia cetăţii era prezentă în fie-l care amănunt al vieţii. Omul simţea clipă de clipă că depinde de zei, şi, deci, de preotul ce se afla între aceştia şi el însuşi. Acest preot veghea asupra focului sacru; şi, după cum spune Pindar, cultul lui de fiecare zi salva zilnic cetatea de la pieire <nota 14>. El cunoştea formulele de rugăciune, cărora zeii nu li se puteau împotrivi; în preajma luptei, el spinteca victima şi aducea asupra armatei protecţia zeilor. Era deci firesc ca un om înarmat cu o asemenea putere să fie acceptat şi recunoscut drept căpetenie. Religia fiind prezentă în cârmuirea politică, în justiţie, în războaie, preotul a fost în mod necesar magistrat, judecător şi căpetenie militară. „Regii Spartei, spune Aristotel <nota 15>, au trei atribuţii: aduc jertfe, conduc războaiele, împart dreptatea”. Dionysios din Halicarnas se exprimă în aceeaşi termeni cu privire la regii Romei.

Regulile foarte simple pe care se întemeia această monarhie au fost repede instituite; ele au decurs din însăşi regulile cultului, întemeietorul ce pusese temelia vetrei sacre a devenit în chip firesc primul său preot. La origine regula constantă de transmitere a acestui cult era ereditatea; indiferent dacă focul sacru aparţinea unei familii sau unei cetăţi, religia prescria ca obligaţia de a-l întreţine să treacă totdeauna din tată în fiu. Sacerdoţiul a fost aşadar ereditar şi, odată cu el a fost ereditară şi puterea <nota 16>.

O trăsătură binecunoscută a vechii istorii a Greciei dovedeşte în chip izbitor că regalitatea a aparţinut, la origine, omului care întemeia vatra sacră a cetăţii. Se ştie că populaţia coloniilor ioniene nu era alcătuită din atenieni, fiind un amestec de pelasgi, eolieni, abanţi, cadmeeni. Totuşi, vetrele sacre ale noilor cetăţi au fost întemeiate de membrii familiei religioase Codrus. Drept

urmare, aceşti coloni, în loc să aibă căpetenii din neamul lor, pelasgii un pelasg, eolienii un eolian, abanţii un abant, i-au avut ca regi în cele douăsprezece oraşe ale lor pe codrizi <nota 17>. Este sigur că aceste personaje nu-şi dobândiseră autoritatea prin forţă, căci erau aproape singurii atenieni din această mare aglomeraţie umană.

Dar cum ei au întemeiat vetrele, tot ei trebuiau să întreţină focul sacru din ele. Le-a fost deci conferită regalitatea, care a rămas ereditară în cadrul familiei lor. Battos întemeiase cetatea Cyrene din Africa: batizii au fost vreme îndelungată regi. Protis întemeiase Marsilia: protiazii au exercitat aici sacerdoţiul din tată-n fiu, bucurându-se de mari privilegii.

În aceste vechi cetăţi nimeni nu a ajuns căpetenie şi rege prin forţă. Nu putem deci spune că primul rege de aici a fost şi un mare soldat. Autoritatea a decurs aşa cum spune limpede Aristotel, din cultul vetrei sacre. Religia l-a impus pe rege în cetate aşa cum îl impusese pe şeful familiei în casă. Credinţa, indiscutabila şi imperioasa credinţă, spunea că preotul ereditar al vetrei sacre era depozitarul lucrurilor sfinte şi paznicul zeilor. Cum să nu te fi supus unui asemenea om? Un rege era o fiinţă sacră: basileis hieroi, zice Pindar. Ceilalţi vedeau în el dacă nu chiar un zeu, cel puţin pe „omul cel mai puternic, singurul capabil să conjure mânia zeilor” <nota 18>, pe omul fără de care nicio rugăciune nu era eficace, niciun sacrificiu nu era acceptat.

Această regalitate pe jumătate religioasă şi pe jumătate politică se instaurează în toate oraşele, încă de la întemeierea lor, fără eforturi din partea regilor, fără rezistenţă din partea supuşilor. Nu vedem la originea popoarelor antice fluctuaţiile şi luptele ce marchează naşterea dificilă a societăţilor moderne. Ştim cât de mult timp a trebuit să treacă după căderea imperiului roman, până când societatea devenită haotică a intrat pe făgaşul

unor noi reguli. Europa a văzut timp de mai multe secole, mai mulţi principi ce se opuneau unul altuia, disputându-şi cârmuirea popoarelor, în timp ce popoarele refuzau uneori orice organizare socială. Un asemenea spectacol nu poate fi văzut nici în vechea Grecie şi nici în vechea Italie; istoria lor nu începe prin conflicte; revoluţiile nu se ivesc decât la sfârşitul ei.

La aceste populaţii societatea s-a format lent, în decursul multor ani, treptat, trecând de la familie la trib şi de la trib la cetate, dar fără zguduiri şi fără lupte. Regalitatea s-a întemeiat în chip firesc, mai întâi în familie, apoi în cetate. Ea nu a fost rodul închipuirii câtorva ambiţioşi; s-a născut dintr-o necesitate ce le era evidentă tuturor. Timp de multe secole a fost paşnică, onorată, bucurându-se de deplină ascultare. Regii nu aveau nevoie de o forţă materială; ei nu aveau nici armată nici mijloace băneşti; dar sprijinindu-se pe credinţe, ce aveau putere asupra sufletului, autoritatea lor era sfântă şi inviolabilă.

Mai târziu, o revoluţie, despre care vom vorbi în cele ce urmează, a răsturnat regalitatea din toate oraşele. Dar, căzând, ea nu lăsă nicio ură în sufletele oamenilor. Ea nu a cunoscut niciodată acel dispreţ amestecat cu mânie ce se abate totdeauna asupra, oricărei măreţii doborâte. Respectul şi afecţiunea oamenilor au rămas legate de amintirea ei. În Grecia s-a putut vedea chiar un lucru rar întâlnit în istorie; în oraşele unde familia regală nu se stinsese, nu numai că ea nu a fost expulzată, dar aceiaşi oameni care o lipsiseră de putere au continuat să o cinstească. La Efes, la Marsilia, la Cyrene, familia regală, acum fără nicio putere, era înconjurată cu respect de către popor, păstrând chiar titlul şi însemnele regalităţii <nota 19>.

Popoarele au instaurat regimul republican; dar numele de rege nu numai că nu a devenit un cuvânt de injurie, ci, dimpotrivă, a rămas un titlu venerat. Se spune

de obicei că acest cuvânt era socotit odios şi vrednic de dispreţ: ce greşeală! Romanii, în rugăciunile lor, îi numeau pe zei, regi. Uzurpatorii n-au îndrăznit niciodată să ia acest titlu nu pentru că era socotit odios, ci mai curând pentru că era sacru <nota 20>. În Grecia, monarhia a fost de mai multe ori restabilită în oraşe; dar noii monarhi nu şi-au arogat niciodată dreptul de a fi numiţi regi şi s-au mulţumit cu numele de tirani <nota 21>. Diferenţa dintre cele două nume nu consta în mai multele sau mai puţinele calităţi morale ale suveranului; un principe bun nu era neapărat numit rege, după cum niciun principe rău nu era neapărat numit tiran; deosebirea dintre cei doi se raporta la religie. Primii regi îndepliniseră funcţia de preoţi şi îşi deţineau autoritatea de la vatra sacră; tiranii din epoca următoare nu erau decât căpetenii politice şi nu îşi dobândiseră puterea decât prin forţă sau prin faptul de a fi fost aleşi.

<titlu> NOTE

1. Aristotel, Politica, VI, 5, 11 (Didot, p. 600).

— Dionysios din Halicarnas, II, 65: cele numite pritanee sunt sfinte şi cinstite de cei care au puterea cea mai mare în oraşe.

2. Suidas, v, Hâron.

3. Eschil, Rugătoarele, 369 (357). Se ştie raportul strâns care exista la cei vechi între teatru şi religie. O reprezentaţie teatrală era o ceremonie de cult şi poetul tragic trebuia să celebreze în general una din legendele sacre ale cetăţii. Aşa se face că în tragici găsim atâtea tradiţii vechi şi chiar forme arhaice de limbă.

4. Euripide, Oreste, 1594-1597.

5. Nicolae din Damasc, în Fragm. hist. graec., vol. III, p. 394.

6. Demostene, în Neoeram, 74 – 81. Xenofon, Statul spartan, 13 – 14. Herodot, VI, 57. Aristoţel, Politica, III, 9, 2: domnesc cei care se dedică zeilor.

7. Vergiliu, X, 175. Titus Livius, V, 1. Cenzorinus, 4.

8. Cicero, Despre natura zeilor, III, 2; Despre stat, II, 10; De divinations, I, 17; II, 38. Vezi versurile lui Ennius, în Cicero, De divinatione, I, 48.

— Cei vechi nu-l reprezentau pe Romulus în veşmânt de război, ci în costum de preot, cu bastonul augurai şi haină albă cu benzi de purpură, Quirinus frumos şi cu baston de augur şi cu haină albă cu benzi de purpură. (Ovidiu, Fastele, Vi, 375; Cf. Pliniu, Istoria naturală, IX, 39, 136).

9. Titus Livius, I, 20. Servius, ad Aen., III, 268: aşa era obiceiul strămoşilor încât chiar regele să fie sacerdot şi preot.

10. Titus Livius, I, 81. Dionysios, II, 6; IV, 80.

— De aici Plutarh, redând un discurs al lui Tib. Gracchus, îl face să spună: domnia, în cele mai mari funcţii sacre, este consacrată celui divin (Plutarh, Tiberiu, 15).

11. Tucidide, V, 16, în fine.

12. Plutarh, Agis, 11.

13. Aristotel, Politica, VI, 5, 11: primesc cinstirea de 257 la căminul comun.

14. Pindar, Nemeene, XT, 1 – 5.

15. Aristotel, Politica, III, 9.

16. Nu ne referim aici decât la prima epocă a cetăţilor. Se va vedea mai departe că vine o vreme când ereditatea încetează de a fi o regulă: la Roma regalitatea nu este niciodată ereditară; aceasta din cauză că Roma este întemeiată relativ recent şi datează dintr-o epocă în care regalitatea era atacată şi micşorată peste tot.

17. Herodot, I, 142-143. Pausanias, VII, 1 – 5.

18. Sofocle, Oedip rege, 34.

19. Strabon, XIV, 1, 3: şi până şi acum cei din neamul lui Androklos se numesc regi având unele onoruri, dreptul de a ocupa primul loc la jocuri şi purpura distinctă a neamului regesc, bastonul în loc de sceptru şi templele

Demetrei.

— Athenaios, XIII, 36, p. 576.

20. Titus Livius, III, 39: şi oamenii nu sunt dezgustaţi de numele de rege, ci într-adevăr este îngăduit ca Jupiter să fie numit cu acest nume, deoarece chiar şi în temple este socotit solemn.

— Sacralitatea regilor (Suetoniu, Iulius 6)

21. Cicero, Despre stat, I, 33: căci de ce să-l numesc rege cu numele lui Jupiter Optimus pe omul dornic de a domina sau pe cel care domină, poporul fiind apăsat şi nu mai degrabă pe tiran?

<titlu> CAPITOLUL X

<titlu> Magistratul

Îmbinarea autorităţii politice şi sacerdotale în unul şi acelaşi personaj nu a încetat odată cu dispariţia regalităţii. Revoluţia, care a instaurat regimul republican, nu a separat aceste funcţii, a căror îmbinare părea cu totul firească şi era pe atunci legea fundamentală a societăţii omeneşti. Magistratul care l-a înlocuit pe rege a fost, ca şi el, un preot, şi totodată o căpetenie politică.

Uneori acest magistrat anual a păstrat titlul sacru de rege <nota 1>. Alteori a păstrat numele de pritan, care arată în ce constă principală, lui funcţie <nota 2>. În alte oraşe a prevalat titlul de arhonte. La Teba, de exemplu, primul magistrat a căpătat acest nume; dar tot ceea ce ne spune Plutarh despre această magistratură ne arată că ea se deosebea prea puţin faţă de demnitatea de preot. Arhontele, în tot timpul magistraturii sale trebuia să poarte o cunună <nota 3>, asemenea unui preot; religia îi interzicea să-şi lase părul să crească lung şi să poarte asupră-i vreun obiect de fier, prescripţii ce ne amintesc de obligaţiile flaminilor romani. Oraşul Plateea avea, de asemenea, un arhonte, iar religia acestei cetăţi poruncea ca în tot timpul magistraturii sale să fie îmbrăcat în alb <nota 4>, adică în culoare sacră.

Arhonţii atenieni în ziua când îşi începeau magistratura, se urcau pe acropole, având capul încoronat cu mirt, şi închinau jertfe divinităţii poliade <nota 5>.

Există de asemenea obiceiul ca, în timp ce-şi exercitau funcţiile să poarte pe cap o cunună de frunze a. Or, neîndoielnic, cununa care a devenit cu timpul şi a rămas emblema puterii, nu era pe atunci decât o emblemă religioasă, un semn exterior ce însoţea rugăciunea şi sacrificiul <nota 7>. Printre cei nouă arhonţi, cel ce era numit rege era mai ales mai marele religiei; dar, totodată, fiecare dintre ceilalţi arhonţi avea de îndeplinit câte o funcţie sacerdotală sau avea de închinat vreo jertfă zeilor <nota 8>.

Grecii îi desemnau pe magistraţi printr-o expresie cu caracter general; ei spuneau oi en telei, ceea ce înseamnă, cuvânt cu cuvânt: cei ce aduc jertfe <nota 9>, expresie străveche care arată ce însemna la început această magistratură. Pindar spune despre aceste personaje că, prin ofrandele pe care le închină vetrei sacre, ei asigură salvarea cetăţii.

La Roma, primul act al consulului corista în a aduce o jertfă în forum. Victimele erau aduse în piaţa publică; de îndată ce pontiful declara că sunt vrednice de a fi oferite, consulul le jertfea cu propria lui mână, în timp ce un crainic poruncea mulţimii să păstreze o tăcere pioasă, iar un cântăreţ din fluier intona melodia sacră <nota 10>. La câteva zile după aceea consulul se ducea la Lavinium, de unde veniseră penaţii romani, şi mai oferea zeilor încă o jertfă.

Dacă privim mai de aproape ce-l caracterizează pe magistratul antic, Vedem cât de mult se deosebeşte el de şefii de state din societăţile moderne, în persoana sa se confundă sacerdoţiul, justiţia şi conducerea militară. El reprezintă cetatea, care este o asociaţie religioasă cel puţin în aceeaşi măsură în care este o asociaţie politică. El

are în mâinile sale auspiciile, riturile, rugăciunea, protecţia zeilor. Un consul este uneori mai mult decât un om; el este mijlocitorul dintre om şi divinitate. De soarta sa este legată soarta publică; el este un fel de geniu tutelar al cetăţii. Moartea unui consul funeste republicii <nota 11>.

<nota>

* aduce necaz, în lb. lat. În text.

</nota>

Când consulul Claudius Nero îşi părăseşte armata pentru a sări în ajutorul colegului său, Titus Livius ne povesteşte cât de îngrijorată era Roma cu privire la soarta acesteia; căci, lipsită de căpetenie, armata este totodată lipsită de protecţia divină; odată cu consulul au plecat şi auspiciile, adică religia şi zeii. <nota 12>.

Celelalte magistraturi romane, care au fost oarecum succesiv desprinse din cea a consulatului, au reunit, ca şi el, atribuţii sacerdotale şi atribuţii politice, în anumite zile, cenzorul, purtând o cunună pe creştet, putea fi văzut cum închină o jertfă în numele cetăţii, înjunghiind cu propria-i mână animalul sortit sacrificiului. Pretorii, edilii curuli prezidau sărbătorile religioase <nota 13>. Fiecare magistrat trebuia să îndeplinească un act sacru; căci în mentalitatea anticilor, orice autoritate trebuia să aibă şi o latură religioasă. Numai tribunii plebei nu aduceau jertfe; de aceea nici nu erau socotiţi adevăraţi magistraţi. Vom vedea ceva mai jos că autoritatea lor era. de o natură cu totul excepţională.

Caracterul sacerdotal al magistratului se vede mai cu seamă în felul în care este ales. Pentru antici, sufragiile oamenilor nu erau de ajuns pentru a-l alege pe mai marele cetăţii. Atâta vreme cât a dăinuit regalitatea primitivă, a părut firesc ca această căpetenie să fie desemnată prin naştere, în virtutea legii religioase care prescria ca fiul să-i urmeze tatălui în orice sacerdoţiu; naşterea părea a arăta îndeajuns voinţa zeilor. când revoluţiile au suprimat

pretutindeni această regalitate, oamenii par a îi căutat, pentru a înlocui criteriul naşterii, un mod de a-şi alege căpetenia care să fie şi pe placul zeilor. Atenienii, ca şi multe alte popoare greceşti au socotit că tragerea la sorţi este procedeul cel mai potrivit. Nu trebuie însă să ne facem o idee greşită despre acest procedeu, condamnând, în virtutea lui, democraţia ateniană. Dar pentru a înţelege bine lucrurile, trebuie să pătrundem adânc în gândirea anticilor. Pentru ei soarta nu este totuna cu hazardul; prin soartă se dezvăluie voinţa divină.

După cum, în temple preoţii aflau de voinţa tainică a zeilor prin tragere la sorţi tot aşa proceda şi cetatea în vederea alegerii căpeteniei sale. Anticii erau convinşi că zeii îl desemnau pe cel mai vrednic dintre ei, făcând astfel încât numele lui, şi nu altul, să fie tras din urnă. Platon exprimă tocmai această gândire când spune: „Despre omul pe care l-a desemnat soarta spunem că este iubit de divinitate şi socotim că este drept să ne conducă. Noi recurgem la sorţi lăsându-i pe zei să-i aleagă pe cei ce le sunt pe plac, în cazul tuturor magistraturilor ce au o relaţie oarecare cu lucrurile sacre”. Cetatea credea aşadar că magistraţii săi îi sunt dăruiţi de zei <nota 14>.

Deşi sub aparenţe diferite, alegerea avea loc în acelaşi fel şi la Roma. Consulul nu trebuia să fie desemnat de oameni. Un magistrat nu putea fi creat în mod legitim prin voinţa şi capriciul poporului. Iată deci cum era ales consulul. Un magistrat în exerciţiul funcţiunii, aflat, aşadar, în posesia sacralităţii şi a auspiciilor, arăta în care dintre zilele socotite faste trebuia numit noul consul. În timpul nopţii din ajunul acelei zile, acel magistrat stătea de veghe, în aer liber, cu ochii ţintiţi către bolta cerească, observând semnele trimise de zei şi rostind totodată în minte numele celor câtorva candidaţi la magistratură. Dacă semnele erau favorabile, zeilor le erau pe plac acei candidaţi. A doua zi poporul se aduna în câmpul lui Marte;

acelaşi personaj care îi consultase pe zei prezida adunarea. El spunea cu voce tare numele candidaţilor pe care îi supusese la acea probă; dacă printre cei ce aspirau la consulat exista vreunul faţă de care auspiciile nu se arătaseră favorabile, îi omitea numele. Poporul nu-şi exercita votul decât asupra numelor ce erau rostite de cel ce prezida adunarea <nota 15>. Dacă acesta nu numea decât doi candidaţi, poporul vota în mod necesar pentru ei; dacă numea trei, poporul alegea între aceştia. Niciodată adunarea nu avea dreptul să voteze alţi oameni decât cei desemnaţi de către cel ce prezida adunarea; căci numai pentru aceştia fuseseră favorabile auspiciile şi numai aceştia aveau asentimentul zeilor <nota 16>.

Acest meci de a alege, care a fost practicat cu stricteţe în primele secole ale republicii, ne explică unele trăsături ale istoriei romane ce ne pot surprinde în prima clipă. Vedem, de exemplu, deseori că poporul vrea aproape în unanimitate să aleagă doi bărbaţi consuli, şi că totuşi nu poate; faptul se explică prin aceea că magistratul care prezidează adunarea nu a cercetat auspiciile în legătură cu aceşti doi oameni, sau prin aceea că auspiciile nu s-au arătat favorabile în privinţa lor. Dimpotrivă, vedem de mai multe ori cum poporul îi numeşte consuli pe doi oameni pe care-i urăşte de moarte <nota 17>; şi asta pentru că magistratul ce prezidează adunarea n-a rostit decât două nume, care, astfel stând lucrurile, trebuiau votate. Căci votul nu se exprimă prin da sau prin nu; fiecare sufragiu trebuie să cuprindă două nume proprii, nefiind cu putinţă să scrii altele decât cele ce au fost desemnate. Poporul căruia îi sunt înfăţişaţi candidaţii pe care îi urăşte, îşi poate arăta mânia, retrăgându-se, fără să voteze; dar întotdeauna, rămân în incintă destui cetăţeni pentru ca acei candidaţi să fie votaţi <nota 18>.

Vedem astfel cât de mare este puterea celui ce prezida comiţiile, şi nu ne mai mirăm de expresia

consacrată, creat consules, ce i se aplică acestuia şi nu poporului. Căci despre el, mai curând decât despre popor, se putea spune: creează consuli; căci el era cel ce afla voinţa zeilor. Zeii îi creau pe consuli dar prin mijlocirea lui. Poporul nu deţinea decât puterea de a ratifica alegerea şi, cel mult, de a alege dintre trei sau patru nume, dacă auspiciile se arătaseră la fel de favorabile faţă de trei sau patru candidaţi.

Este neîndoielnic că acest meci de a proceda a fost cât se poate de avantajos pentru aristocraţia romană; dar ne-am înşela dacă am vedea aici doar un vicleşug pus la cale de ea. Un asemenea vicleşug nu poate fi conceput în secolele când se credea în acea religie. Politic, el era inutil în primele timpuri, de vreme ce patricienii dispuneau atunci de o majoritate în alegeri. Ar fi putut chiar să se întoarcă împotriva lor, investind un singur om cu o putere nemărginită. Singura explicaţie ce poate fi dată acestor obiceiuri sau, mai bine zis, acestor rituri electorale, este aceea că toată lumea credea în chipul cel mai sincer că magistratul trebuie ales nu de popor, ci de zei. Omul ce urma a dispune de religia şi de soarta cetăţii, trebuia să fie desemnat de voinţa divină.

Cea dintâi regulă privitoare la alegerea unui magistrat era cea pe care ne-o comunică Cicero: „Să fie numit după cum o cer riturile <nota 19>. Dacă la mai multe luni după alegere, senatul era încunoştinţat că un anume rit fusese uitat sau săvârşit doar pe jumătate, acesta le poruncea consulilor să abdice, şi ei se supuneau. Asemenea exemple sunt foarte numeroase; şi dacă, în câte va cazuri, putem crede că senatul era fericit să scape de un consul nepriceput sau nu îndeajuns de pios, în cele mai multe, dimpotrivă, este vădit că el ordonă abdicarea pentru că riturile nu fuseseră întru totul respectate.

Este adevărat că după ce tragerea la sorţi, la Atena, sau auspiciile, la Roma, îl desemnează pe arhonte sau pe

consul, noul ales este supus unei probe menite să-i cerceteze meritele <nota 20>. Dar chiar şi această probă ne arată ce aşteaptă cetatea de la căpetenia ei; ea nu-şi dorea să fie condusă de omul cel mai curajos în război, cel mai iscusit şi mai drept în timp de pace, ci de omul cel mai iubit de zei. Într-adevăr, senatul atenian îl întreba pe noul ales dacă posedă un zeu casnic <nota 21>, dacă face parte dintr-o fratrie, dacă are un mormânt de familie şi dacă îşi îndeplinea toate îndatoririle faţă de morţii <nota 22>. De ce i se puneau toate aceste întrebări? Pentru că acel om ce nu poseda un cult familial nu trebuia să participe la cultul naţional şi nu era apt să aducă jertfe în numele cetăţii. Cel ce neglija cultul morţilor săi erau expus mâniei lor înfricoşătoare şi era urmărit de duşmani nevăzuţi. Cetatea ar fi fost nesăbuită dacă şi-ar fi încredinţat soarta în mâinile unui asemenea om. Ea voia ca noul magistrat să se tragă, după cum spune Platon, dintr-o familie curată <nota 23>. Căci, dacă vreunul dintre strămoşii săi săvârşise vreo faptă pe care religia o socotea nelegiuită, vatra sacră a familiei era pentru totdeauna prihănită, iar urmaşii acelei familii erau urâţi de zei. Iată deci care erau principalele întrebări ce i se adresau celui ce urma a fi magistrat. Ele nu aveau în vedere nici caracterul şi nici inteligenţa sa. Cei ce i le puneau voiau mai ales să se asigure că era apt să îndeplinească funcţiunile sacerdotale şi că religia cetăţii nu va fi prihănită prin el.

Obiceiul unei asemenea cercetări pare a fi existat şi la Roma. Este adevărat că nu ştim la ce întrebări trebuia să răspundă consulul; dar ştim totuşi că întrebările erau puse de pontifi, şi avem toate motivele să credem că se refereau la aptitudinea religioasă a magistratului24.

<titlu> NOTE

1. La Megara, la Samotrace. Titus Livius, XLV, 5. Boeckh, Corp. inser. gr., nr. 1052.

2. Pindar, Nemeene, XI.

3. Plutarh, Quest. rom., 40.

4. Plutarh, Aristide, 21.

5. Tucidide, VIII, 70. Apollodor, Fragm. 21 (col. Didot, vol. I, p. 432).

6. Demostene, Contra lui Midias, 33. Eschine, în Timarch., 19.

7. Coroana era adusă la coruri şi la procesiuni. Plutarh, Nicias, 3. Foción, 37. Cicero, împotriva lui Verres, IV, 50.

8. Pollux, VIII, cap. IX, nr. 89 şi 96; Lisias, de Ev. prob., 6 – 8; Demostene, în Neaeram, 74 – 79; Licurg, col. Didot, vol. II, p. 362. Lisias, în Andoc., 4.

9. Expresia cei care îndeplinesc sacrificiul sau la télé este folosită pentru a desemna atât pe magistraţii Spartei cât şi pe cei ai Atenei. Tucidide, I, 58; II, 10; III, 36; IV, 65; VI, 88; Xenofon, Agesilaos, I, 36; Hellenicele, VI, 4, 1. De comparat: Herodot, I, 133; III, 18; Eschil, Perşii, 204; Agamemnon, 1202; Euripide, Trahinienele, 238.

10. Cicero, De lege agr., N, 34. Titus Livius, XXI, 63; IX, 8; XLI, 10; Macrobiu.

11. Titus Livius, XXVII, 40.

12. Titus Livius, XXVII, 44: taberele lăsate fără comandant, fără auspicii.

13. Varro, Despre limba latină, VI, 54. Athenaică, XIV, 79.

14. Platon, Legile, III, p. 690; VI, p. 759. Istoricii moderni presupun că tragerea la sorţi a fost o descoperire a democraţiei ateniene şi că a trebuit să treacă o vreme până când arhonţii să fie aleşi prin heiroionia. Este o pură ipoteză care nu se bazează pe niciun text. Textele, dimpotrivă, prezintă tragerea la sorţi, Meros to kyamo lahein, ca foarte veche. Plutarh, care scrie viaţa lui Pericle după istorici contemporani precum Stesimbrotos, spune că Pericle n-a fost niciodată arhonte, deoarece această demnitate era acordată prin tragere la sorţi din vechime –

ek palalou (Plutarh, Pericle, 9). Demetrios din Faleron, care a scris lucrări despre legislaţia Atenei şi îndeosebi despre arhontat spunea că lui Aristide i se acordase această funcţie prin alegerea concetăţenilor săi, dar Plutarh, care relatează această afirmaţie (ibidem) adaugă că, dacă este exactă, trebuie înţeles că atenienii au făcut o excepţie pentru meritele vestite ale lui Aristide. Herodot, VI, 109, arată clar că în cursul bătăliei de la Maraton, cei nouă arhonţi şi printre ei polemarhul au fost numiţi prin tragere la sorţi. Demostene, în Leptinem, 90 citează o lege din care reiese că încă din vremea lui Solori tragerea la sorţi desemna arhonţii. În sfârşit, Pausanias, IV, 5 lasă să se înţeleagă ca arhontatul anual prin tragere la sorii succede imediat arhontatului de zece ani, adică în 683. E adevărat că Solon este ales pentru a fi arhonte, eréthe amân, Aristide poate a fost la fel; dar niciun text nu spune că ar fi existat vreodată regula alegerii. Tragerea la sorţi pare să fi fost la fel de veche ca şi arhontatul însuşi; cel puţin aşa trebuie să credem în lipsa textelor contrarii. Nu era de altfel un procedeu democratic. Demetrios din Faleron spune că în vremea lui Aristide tragerea la sorţi nu se făcea decât din rândul familiilor cele mai bogate, ekion ghenon târî la méghista timémata éhânton. Înaintea lui Solon, nu se trăgea la sorţi decât dintre eupatrizi. Chiar în vremea lui Lisias şi a lui Demostene, nu erau puse în urnă numele tuturor (Lisias, De invalida, 13; în Andocidem, 4; Isocrate, Discursul asupra schimbului, 150). Nu se cunosc bine regulile tragerii la sorţi, care de altfel era încredinţată tesmoteţilor în funcţie; tot ce se poate afirma este că în nicio epocă textele nu indică practicarea votului pentru cei nouă arhonţi.

— Demn de remarcat e că, în timp ce democraţia câştigă teren, ea creează strategii şi le dă întreaga autoritate; pentru aceşti şefi, ea nu se gândeşte să folosească tragerea la sorţi şi preferă să-i aleagă prin vot.

Astfel încât există tragerea la sorţi pentru magistraturile care datau din epoca aristocratică şi alegerea pentru cele care datau din epoca democratică.

15. Valerius Maximus, 1, 1, 3. Plutarh, Marcetlus, 5. Titus Livius, IV, 7.

16. Aceste reguli ale vechiului drept public la Roma, care căzuseră în desuetudine în ultimele secole ale republicii, sunt atestate de numeroase texte. Dionysios, IV, 84 arată că poporul nu votează decât numele propuse de preşedintele comiţiilor: Lucrelios este ales de doi: Brouton şi Kollatines, şi poporul chemat pe curii încredinţează puterea bărbaţilor. Dacă unele centurii votau pentru alte nume, preşedintele putea să nu ţină cont de aceste voturi; Titus Livius, III, 21: consulii stabilesc ca nimeni să nu-l facă consul pe L. Quinctius; dacă cineva l-ar fi ales, ei nu vor respecta acest vot.

— Titus Livius, VII, 22: consulii spuneau... că ei nu vor respecta această regulă. Acest ultim fapt este deja din anul 352 î.e.n. şi relatarea lui Titus Livius arată dreptul preşedintelui serios tăgăduit de data aceasta de popor. Acest drept, care devine de acum înainte literă moartă, nu este totuşi abolit legal şi mai mulţi consuli, în continuare, încearcă să-l invoce. Aulus Gellius, VI, 9: au anunţat că Fulvius va fi edil curul pentru trib; dar edilul care conducea, comiţiile refuză să-l accepte; aici, preşedintele care este un simplu edil, refuză să accepte şi să ţină cont de voturi. De altfel consulul Porcius declară că nu va accepta un asemenea candidat, că nu acceptă numele acestuia (Titus Livius, XXXIX, 39). Valerius Maximus, III, 8, 3 relatează că la deschiderea comiţiilor preşedintele, C. Piso, este întrebat dacă, în cazul când voturile poporului se vor opri asupra lui Lollius Palicanus, el îl va proclama ales; Piso răspunde că nu-l va proclama, non renunţiabo; şi adunarea îşi dă apoi voturile unui alt candidat, întâlnim în Velleius, II, 92 un preşedinte al comiţiilor interzicându-i

unui candidat să se prezinte, profiteri vêtait, şi, cum acesta insistă, declarându-i că, şi în cazul când va obţine voturile întregului popor, el nu va recunoaşte alegerea. Or, proclamarea preşedintelui, renunţiatio, era absolut necesară şi fără ea nu avea loc alegerea.

17. Titus Livius, II, 42; 11, 43. Dionysios, VIII, 87.

18. Există două exemple de acest fel în Dionysios, VIII, 82 şi Titus Livius, II, 64.

19. Cicero, Despre legi, III, 3: să fie luate auspiciile strămoşilor, şi să fie înfăţişaţi cei care să poată fi făcuţi consuli după obiceiul comiţiilor. Se ştie că în Despre legi Cicero nu face decât să reproducă şi să explice legile Romei.

20. Dokimasla sau andkrisis arliànton. Diferitele întrebări puse la acest examen sunt enumerate de Dinarhos, împotriva lui Aristogeiton, 17 – 18 şi în Polhix, VIII, 85 – 86. Cf. Licurg, fragm. 24 şi Harpocration, v. hérkeios.

21. Dacă are confraţi şi care sunt altarele lui Zeus Hercianul şi ale lui Apolo Patroos (Dinarhos, la Harpocration).

— Dacă Apolo este zeul lor protector şi Zeus Hercianul (Pollux, VIII, 85).

22 Dacă are morminte strămoşeşti (Dinarhos, împotriva lui Aristogeilon, 17-18). Arhonteie era întrebat de asemenea dacă a f ara t toate campaniile la care a fost chemat şi dacă şi-a achitat toate impozitele.

23. Platon, Legile, VI, p. 759: care să fie din familiile pure – Din motive similare era respins de la arhontat orice om infirm sau diform (Lisias, De invalida, 1, I). Un defect trupesc, semn al relei voinţe a zeilor, tăcea un om nedemn să îndeplinească vreo preoţie şi, prin urmare, să exercite vreo magistratură.

24 Dionysios, II, 73: pontifii... cercetează toate începuturile. Nu mai e cazul să atragem atenţia ca în

secolele următoare ale republicii, acest examen, dacă presupunem că avea încă loc, nu mai era decât o pură formalitate.

<titlu> CAPITOLUL XI

<titlu> Legea

La greci şi la romani, ca şi la hinduşi, legea a făcut mai întâi parte din religie. Vechile coduri ale cetăţii erau un ansamblu de rituri, de prescripţii liturgice, de rugăciuni şi de dispoziţii legislative. Regulile privind dreptul de proprietate şi dreptul de succesiune alternau cu regulile ce se raportau la jertfe, la ceremonia înmormântării şi la cultul morţilor.

Ceea ce ne-a mai rămas din legile cele mai vechi ale Romei, numite legi regale, se aplică mi o dată atât cultului religios cât şi raporturilor din viaţa civilă. O lege îi interzice femeii vinovate să se apropie de altare; o alta interzicea a se servi anumite Muri de bucate în timpul ospeţelor sacre, o a treia arăta cum trebuie să decurgă ceremonia intrării în oraş a unui general victorios. Codul celor Douăsprezece Table, deşi mai recent, cuprindea încă tot felul de prescripţii amănunţite cu privire la riturile religioase legate de înmormântare. Opera lui Solon era un cod, o constituţie şi totodată un ritual; erau arătate aici ordinea în care trebuiau să aibă loc jertfele şi preţul animalelor sacrificate, riturile nupţiale şi cultul morţilor.

Cicero, în tratatul său despre legi, propune planul unei legislaturi cerându-i cu totul imaginară.

Atât în ceea ce priveşte fondul, cât şi în ceea ce priveşte forma codului său, el îi imită pe vechii legislatori.

Or, iată primele legi pe care le notează:

„Nu vă apropiaţi de zei decât cu mâinile curate; îngrijiţi-vă de templele părinţilor şi de lăcaşul Larilor casnici; preoţii să nu se atingă în timpul ospeţelor sacre decât de bucatele îngăduite; – zeilor mani să li se închine cultul ce le este datorat”. Filosoful roman se preocupa

prea puţin de vechea religie ce-i cinstea pe Lari şi Mani, dar el propune un cod asemănător cu cele străvechi, crezându-se obligat să înscrie în el şi regulile cultului religios.

La Roma era un adevăr unanim recunoscut că nu puteai fi un bun pontif dacă nu ştiai bine dreptul <nota 1> şi, invers, că nu puteai şti bine dreptul dacă nu cunoşteai bine religia. Vreme îndelungată singurii jurisconsulţi au fost pontifii. Cum aproape fiecare aspect al vieţii avea un raport oarecare cu religia, totul era supus hotărârilor acestor preoţi, ei fiind singurii judecători competenţi într-un foarte mare număr de procese. Toate contestaţiile privitoare la căsătorie, la divorţ, la drepturile civile şi religioase ale copiilor, erau judecate de ei. Ei judecau cazurile de incest, ca şi cazurile de celibat. Adopţiunea având un raport cu religia, ea nu se putea face decât cu asentimentul pontifului. A face un testament însemna a rupe ordinea pe care religia o stabilise în privinţa succesiunii bunurilor şi a transmiterii cultului; de aceea, la origine, testamentul trebuia să fie automat de către pontif. Fiindcă limitele oricărei proprietăţi erau marcate de religie, de îndată ce doi vecini se aflau în litigiu, ei trebuiau să-şi pledeze cauza în faţa pontifului sau în faţa preoţilor numiţi fraţii arvali <nota 2>. Iată de ce aceeaşi oameni erau atât pontifi cât şi jurisconsulţi, dreptul şi religia erau inseparabile <nota 3>.

La Atena primul arhonte şi regele aveau aproape aceleaşi atribuţii judiciare ca şi pontiful roman. Arhontele avea misiunea să supravegheze perpetuarea cultelor casnice <nota 4>, iar regele, ale cărui atribuţii semănau cu cele ale pontifului de la Roma, deţinea conducerea supremă a religiei cetăţii. De aceea primul judeca toate procesele privitoare la dreptul de familie, iar cel de-al doilea toate delictele ce aduseseră prejudicii religiei <nota 5>.

Ne apare astfel limpede felul cum s-au născut legile anticilor. Ele n-au fost inventate de un om. Solon, Licurg, Minos, Numa au pus în scris legile cetăţii lor, dar nu le-au creat. Dacă înţelegem prin legislator un om care creează un cod prin puterea geniului său, impunându-l celorlalţi oameni, acest legislator nu a existat niciodată la antici. Legea antică nu a luat naştere nici din voturile poporului. Gândul că numărul sufragiilor ar putea duce la naşterea unei legi nu s-a ivit decât foarte târziu în viaţa cetăţenilor, şi numai după ce se transformaseră în urma a doua revoluţii. Până atunci legile se înfăţişează ca având un caracter străvechi, imuabil şi venerabil. Vechi ca şi cetatea, ele au fost instituite de întemeietorul ei odată cu instituirea vetrei sacre, moresque viris et mocnia pornit. Întemeietorul cetăţii le-a instituit aşadar odată cu religia. Dar tot nu putem spune că le-a imaginat el însuşi. Atunci cine este adevăratul lor autor când am vorbit mai sus despre organizarea familiei şi despre legile greceşti sau romane care reglementau proprietatea, succesiunea, testamentul, adopţiunea, am observat că aceste legi corespundeau întru totul credinţelor vechilor generaţii. Dacă punem aceste legi faţă-n faţă cu echitatea naturală, le aflăm adeseori în contradicţie cu aceasta, şi pare destul de evident că nu au fost inspirate de noţiune de drept absolut şi de sentimentul dreptăţii. Dar dacă punem aceleaşi legi faţă în faţă cu cultul morţilor şi al vetrei sacre, dacă le comparăm cu diferitele prescripţii ale acestei religii primitive, vom recunoaşte că legile şi religia sunt într-o deplină armonie.

Omul nu a trebuit să-şi cerceteze conştiinţa şi să spună: asta e drept; asta nu e drept. Nu astfel s-a născut dreptul antic. Dar omul credea că vatra sacră în virtutea legii religioase, se transmitea din tată-n fiu; drept care aceasta a devenit

<nota>

Şi aşază şi obiceiurile şi zidurile (lat.)
</nota>

un bun ereditar. Omul care-şi îngropase tatăl în pământul său credea că spiritul mortului lua pentru totdeauna în posesie acel pământ, cerându-le urmaşilor săi un cult veşnic drept care pământul, domeniul mortului şi locul jertfelor a devenit proprietatea inalienabilă a unei familii. Religia spunea: fiul continuă cultul, nu fiica; iar legea a spus dimpreună cu religia: fiul moşteneşte, fiica nu moşteneşte; nepotul de frate moşteneşte, nepotul de soră nu moşteneşte. Aşa s-a născut legea; ea li s-a înfăţişat oamenilor ca de la sine, fără ca aceştia să caute anume a o face. Legea era consecinţa directă şi necesară a credinţei; ea era religia însăşi, aplicată relaţiilor dintre oameni.

Anticii spuneau că legile le veniseră de la zei. Cretanii le atribuiau pe ale lor nu lui Minos, ci lui Jupiter, lacedemonienii credeau că legislatorul lor este Apollo, şi nu Licurg. Romanii spuneau că Numa scrisese legile sub dictarea uneia dintre divinităţile cele mai puternice din vechea Italie, zeiţa Egeria. Etruscii îşi primiseră legile de la zeul Tages. Toate aceste tradiţii cuprind o parte de adevăr. Adevăratul legislator, la antici, n-a fost omul, ci credinţa religioasă pe care omul o purta în suflet.

Legile au rămas multă vreme un lucru sacru. Chiar în perioada când s-a admis că voinţa unui om sau sufragiile poporului puteau crea o lege, religia trebuia totuşi consultată, consimţământul ei fiind necesar. La Roma se socotea că unanimitatea sufragiilor nu era de ajuns pentru a impune o lege: era nevoie ca hotărârea poporului să fie aprobată de pontifi şi ca augurii să ateste că zeii erau favorabili legii propuse <nota 6>. Într-o zi când tribunii plebei voiau să impună adoptarea unei legi de către o adunare a triburilor, un patrician le-a spus: „Cine vă dă dreptul să faceţi o lege nouă sau să vă atingeţi de legile existente? Voi, care nu deţineţi auspiciile, voi, care în

adunări nu săvârşiţi acte religioase, ce aveţi în comun cu religia şi cu toate lucrurile sacre, printre care trebuie socotită şi legea? <nota 7>”.

Putem astfel lesne înţelege respectul şi dragostea pe care anticii le-au avut vreme îndelungată pentru legile lor. Ei nu vedeau în ele o operă omenească. Legile aveau o origine sacră. când Platon afirmă că a te supune legilor înseamnă a te supune zeilor, el nu spune o vorbă goală. Când, în Criton, îl arată pe Socrate dăruindu-şi viaţa numai pentru că legile i-o cer, el exprimă cât se poate de exact gândirea greacă, înainte de Socrate, pe stânca de la Termopile stătea scris: „Trecătorule, mergi şi spune Spartei că noi am murit aici pentru a ne supune legilor ei”. Legea, la antici a fost întotdeauna sacră; pe vremea regalităţii era regina regilor; pe vremea republicilor, regina popoarelor. Cel ce nu i se supunea săvârşea un sacrilegiu.

În principiu, legea era imuabilă, de vreme ce era de origine divină. Legile nu erau niciodată abrogate. Puteau fi făcute altele noi, dar legile mai vechi dăinuiau alături de acestea, chiar dacă intrau în contradicţie unele cu celelalte. Codul lui Dracon nu a fost abolit prin cel al lui Solon <nota 8>, şi nici Legile Regale prin cele Douăsprezece Table. Piatra pe care era gravată legea era inviolabilă; cei mai puţin scrupuloşi credeau cel mult că le este îngăduit să o răstoarne cu faţa-n jos. Acest principiu a constituit principala cauză a marii confuzii ce domneşte în dreptul antic, în el se află reunite legi opuse, din epocile cele mai diferite, toate trebuind respectate în egală măsură într-o pledoarie a lui Isaios vedem doi bărbaţi certându-se pentru o moştenire; fiecare invocă o lege în favoarea lui; cele două legi sunt absolut opuse şi, totodată, la fel de sacre. Tot astfel Codul lui Manu păstrează vechea lege prin care este stabilit dreptul primului născut, alături de o alta, mai nouă, care prescrie împărţirea moştenirii

între fraţi în părţi egale.

Legea antică nu îşi arată niciodată temeiurile. De ce ar face-o? Ea nu e obligată să se motiveze pe sine; ea este aşa cum este pentru că aşa au făcut-o zeii.

Ea nu se discută, se impune; ea este o opera de autoritate; oamenii i se supun pentru că ei cred în ea. Timp de mai multe generaţii, legile nu erau scrise; ele se transmiteau din tată-n fiu, odată cu credinţa şi cu formula de rugăciune. Ele erau o tradiţie sacră ce se perpetua în preajma vetrei familiei sau a vetrei cetăţii.

Când au început să fie scrise, ele au fost consemnate în cărţile sacre, în ritualuri, printre rugăciuni şi ceremonii. Varron citează o lege străveche din oraşul Tusculum şi adaugă că a citit-o în cărţile sacro ale acestui oraş <nota 9>. Dionysios din Halicarnas care consultase documente originale, spune că la Roma, înainte de epoca Decemvirilor, puţinele legi scrise se aflau în cărţile sacre <nota 10>. Mai târziu, legea a părăsit cărţile de ritualuri, fiind scrisă separat; dar a existat în continuare obiceiul de a o depune în templu, sub paza preoţilor.

Scrise sau nu, aceste legi erau totdeauna exprimate prin formule foarte concise, ce pot fi comparate în ceea ce priveşte forma lor, cu versetele din Cartea lui Moise sau cu paragrafele din cartea Legilor lui Manu. După toate aparenţele cuvintele legii erau ritmate <nota 11>. Aristotel spune că înainte de vremurile când au fost scrise, legile erau cântate <nota 12>. Limba a conservat unele urme în acest sens; romanii numeau legile carmina <nota 13>, versuri, iar grecii nâmoi, cântece <nota 14>.

Textul acestor versuri străvechi era invariabil. Dacă ai fi schimbat o singură literă din el, dacă ai fi deplasat un singur cuvânt, dacă ai fi modificat oricât de puţin ritmul, distrugeai însăşi legea, distrugând forma sacră sub care ea li se dezvăluise oamenilor. Legea era ca şi rugăciunea, care nu era bine primită de divinitate decât dacă era recitată

întocmai, şi care devenea cuvânt nelegiuit dacă suferea fie şi cea mai mică schimbare, în dreptul primitiv, forma, litera înseamnă totul; omul nu trebuie să caute sensul sau spiritul legii. Legea nu are valoare prin principiul moral pe care îl exprimă, ci prin cuvintele închise în formula ei. Puterea ei stă în cuvintele sacre ce alcătuiesc, la antici, şi mai ales la Roma, ideea de drept era inseparabilă de folosirea anumitor cuvinte sacramentale. Dacă, de exemplu, cineva contracta o obligaţie faţă de altcineva, unul trebuia să spună: Dari spondes*? iar celălalt trebuia să răspundă: Spondeo”. Dacă aceste cuvinte nu erau rostite obligaţia nu era contractată. Zadarnic mai venea creditorul după banii daţi, debitorul nu-i datora nimic. Căci, conform dreptului antic, omul nu se simţea constrâns de propria-i conştiinţă sau de simţământul dreptăţii, ci de formula sacră. Această formulă rostită între doi oameni, stabilea între ei o legătură de drept. Acolo unde nu exista formulă, nu exista nici drept.

Formele bizare ale vechii proceduri, romane nu ne vor surprinde dacă ne vom gândi că dreptul antic era o religie, legea un text sacru, justiţia un ansamblu de rituri. Reclamantul urmăreşte cu legea, agit lege. El îşi constrânge adversarul prin enunţul legii. Dar trebuie să ia bine seama: pentru a avea legea de partea sa, trebuie să o cunoască cuvânt cu cuvânt şi să o rostească întocmai. Dacă schimbă un singur cuvânt, legea nu mai există şi nu-l mai poate apăra. Caius istoriseşte povestea unui om a cărui vie fusese tăiată de un vecin al său; fapta era sigură; el a rostit legea. dar legea spunea „copaci”, iar el a spus „vie”, drept care a pierdut procesul <nota 15>.

Enunţul legii nu era însă de ajuns. Mai era nevoie şi ca el să fie însoţit de unele semne exterioare, care erau asemenea riturilor acestei ceremonii religioase numită contract sau procedură de drept. Iată de ce când vindeai ceva trebuia să te foloseşti de o bucată de aramă şi de o

balanţă; când cumpărai un obiect, trebuia să-l atingi cu mâna, mancipatio; când doi oameni îşi disputau o proprietate, avea loc o luptă fictivă, manuum consertio* *. De aici şi formele eliberării, ale emancipării, ale

<nota>

— Promiţi să dai? (lat.)

** Promit (lat.).

* * * Reunirea trupelor (lat.).

</nota>

acţionării în judecată, şi întreaga pantomimă a procedurii.

Cum legea făcea parte din religie, ea participa la caracterul misterios al religiei cetăţii. Formulele legii erau tăinuite asemenea formulelor cultului. Legea era ţinută ascunsă faţă de străini, ba chiar şi faţă de plebei. Şi nu pentru că patricienii şi-ar fi dat seama că vor deţine o şi mai mare putere stăpânind în exclusivitate legile; ci pentru că legea, prin originea şi natura ei, le-a părut multă vreme oamenilor un mister în care nu puteai fi iniţiat decât după ce fuseseşi iniţiat în cultul naţional şi în cultul casnic.

Originea religioasă a dreptului antic ne mai explică şi una din principalele trăsături ale acestui drept. Religia era pur civilă, adică proprie fiecărei cetăţi; de aici nu putea să decurgă decât un drept civil. Dar este important să desluşim sensul pe care acest cuvânt îl avea la antici. Când ei spuneau că dreptul este civil, jus civile, nômoi politikoi, ei nu înţelegeau prin aceasta numai faptul că fiecare cetate îşi avea codul ei de legi, aşa cum, în zilele noastre, fiecare stat îl are pe al său. Ei voiau să spună că legile lor nu aveau valoare şi putere de acţiune decât printre membrii uneia şi aceleiaşi cetăţi. Nu era, îndeajuns să locuieşti într-un oraş pentru a fi spus legilor lui şi a fi protejat de ele; trebuia să fii cetăţean al acelui oraş. Legea nu exista pentru sclav; ea nu exista nici pentru străin. Vom vedea mai jos că străinul care locuia într-un oraş nu putea

fi aici nici proprietar, nici moştenitor, nici martor, nu putea face niciun fel de contract şi nici să apară în faţa tribunalelor obişnuite ale cetăţenilor. La Atena dacă era creditorul unui cetăţean nu putea să-l urmărească în justiţie pentru plata datoriei, legea nerecunoscând valabilitatea contractului în ceea ce-l privea.

Aceste dispoziţii ale dreptului antic erau de o logică desăvârşită. Dreptul nu se născuse din ideea de justiţie, ci din religie şi nu era conceput în afara ei. Pentru ca să existe un raport de drept între doi oameni, trebuia să fi existat mai întâi între ei un raport religios, adică să celebreze aceeaşi vatră sacră şi să închine aceleaşi jertfe. gând între doi oameni nu exista această comunitate religioasă, nicio relaţie de drept nu putea exista între ei. Or, atât sclavul cât şi străinul erau în afara religiei cetăţii. Un străin şi un cetăţean puteau să trăiască alături ani îndelungaţi, fără ca să poată fi măcar concepută posibilitatea de a stabili o legătură de drept între ei. Dreptul nu era decât unul dintre chipurile religiei. când nu exista religie comună „nu exista nici lege comună.

<titlu> NOTE

1. Cicero, Despre legi, II, 19: că nu este bun de preot decât cel care cunoaşte dreptul civil.

2. Cicero, Despre legi, II, 9, 19, 20, 21: De arusp. resp., 7; Pro domo, 12, 14. Dionysios, II, 73. Tacit, Anale, I, 10; Istorii, I, 15. Dio Cassius, XLVIII, 44. Pliniu, Istoria naturală, XVIII, 2. Aulus Gellius, V, 19; XV, 27. Pomponius în Digesta, De origine iuris.

3. De aici vine vechea definiţie pe care au păstrat-o jurisconsulţii până la Iustinian: jurisprudenţa este cunoaşterea lucrurilor divine dar şi umane.

4. Isaios, de Apollod. hered., 30.

5. Pollux, VIII, 90. Andocide, Despre mistere, 111.

6. Dionysios, IX, 41: trebuia ca şefii curiilor ce conduceau, voturile stabilite dinainte de sfat, după ce erau

aduse şi voturile mulţimii din fratrii şi împreună cu acestea două dintre semnele din partea zeului şi ale augurilor, nimic nestând împotrivă, atunci se făcea alegerea. Această regulă, foarte riguros respectată în primul secol al republicii, dispare mai târziu sau este eludată.

7. Dionysios, X, 4: tinos ymin metésti ton hier-an, bn en ti hai nomos en. Cf. Titus Livius, II, 41: nici plebea nici tribunii nu pot propune legea.

8. Andocide, Despre mistere, 82: poporul a hotă/it, a spus Tisamenos, ca atenienii să fie conduşi după fratrii, că are nevoie de legile lui Solon, dar şi de cele ale lui Dracon de care a avut nevoie şi înainte. Cf. Demostene, în Evergum, 71, în Leptinem, 158. Pollux, IX, 61.

— Aulus Gellius, XI, 18: legile lui Dracon, fiindcă păreau mai aspre, au fost date uitării nu printr-o hotărâre, ci prin acordul tacit şi nescris al atenienilor.

9. Varro, Despre limba latină, VI, l G.

10. Dionysios, X, 1: cele ce se află în cărţile sfinte.

11. Ëlian, H.V., II, 39.

12. Aristotel, Probl., XIX, 28.

13. Titus Livius, I, 26: Era legea cântecului care trebuie să înfioare.

14. Némo, a împărţi; nomos, diviziune, măsură, ritm, cântec; vezi Plutarh, Despre muzică, p. 1133; Pindar, Pilianice, XII, 41; fragm. 190 (ediţ. Heyne). Sholiastul lui Aristofan, Cavalerii, 9: legile sunt numite imnuri către zei.

15. Caius, Instituţiile; IV, 11.